Facultatea de Litere
Cultură populară,
an I, sem. I, 14 ore, sem. II, 14 ore
evaluare în sem. I şi sem.II
Prof. Dr. N.Panea

Acest curs se adresează studenţilor din anul I de la Facultatea de Litere şi îşi propune familiarizarea acestora cu principalele domenii ale culturii şi gândirii populare. Cuprinde nouă secvenţe independente echivalente marilor domenii ale culturii populare la care se adaugă, în cadrul domeniului funerar, nupţial, al colindatului şi al basmului, câte o subsecvenţă analitică, astfel încât să fie acoperită întreaga dezvoltare curriculară de 14 cursuri anual. Fiecare secvenţă are o bibliografie selectivă. Această bibliografie selectivă trebuie parcursă obligatoriu, constituind subiect de examen. Cursul este conceput a fi însoţit de o antologie de texte, *Capodopere ale literaturii populare româneşti*. Evaluarea se va face conform programei din materialul publicat: curs, analiză de text, verificarea bibliografiei.

1.1. Ritualul funerar

1.1.a. Prezentare generală

O primă informaţie „bibliografică" în domeniu ar constitui-o epigrafia inscripţiilor din zona pontică în secolele al IV-lea şi al V-lea d.C.

Inscripţia uneia dintre stelele funerare găsite în Dobrogea, datând din secolul al V-lea, specifică măsurile luate de părinţii a doi tineri morţi prematur pentru ca aceştia să fie îngropaţi împreună, evitându-se printr-un astfel de gest, damnarea lor.

O astfel de informaţie este interesantă, în primul rând datorită conţinutului său etnografic şi mentalitar.

Provenind dintr-un mediu creştin, informaţia ascunde însă o mentalitate păgână pe care n-o vom regăsi menţionată decât târziu, în cadrul culturii noastre populare, în culegeri din secolul al XIX-lea privind credinţele şi obiceiurile funerare, dar şi în conţinutul unor motive folclorice, cum ar fi „Mioriţa", de exemplu.

În tot acest interval imens de timp, informaţia pe care o avem se referă aproape în totalitate la ritualul creştin privind „cugetările în ora morţii" (B.P. Hasdeu, 1984, vol. al II-lea) ale popii Grigorie din Măhaciu şi, respectiv, ale dom-

nitorului Neagoe Basarab din *Învăţăturile*... adresate fiului său Teodosie în secolul al XVI-lea.

Un secol mai târziu, Dimitrie Cantemir, în *Descriptio Moldaviae*, terminată.însă, în 1716, face.pentru prima dată o deosebire între ritualul funerar al boierilor şi cel al ţărani1or, numindu-le pe acestea din urmă „Bazaconii ale femeilor limbute" (D. Cantemir, 1976: p. 297).

O distincţie asemănătoare întâlnim şi la Anton Maria del Chiaro, în lucrarea intitulată *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valacchia*.

Nici Cantemir, nici Maria del Chiaro nu oferă însă descri-eri clare din punct de vedere etnografic ale etnofactelor apreciate astfel. Mai mult chiar, informaţiile lor provin în urma constatării unor „curiozităţi" care nu trebuie să lipsească dintr-un jurnal de călătorie care se respectă (del Chiaro) şi care nu trebuie luate în consideraţie, nefiind serioase (Cantemir).

Dar ceea ce apare la Cantemir ca interesant este informaţia referitoare la bocet, acea „bazaconie" ca o formă de dialog între sufletul mortului şi bocitoare, acele femei limbute.

Bibliografia modernă a domeniului, nici ea foarte bogată, poate fi menţionată doar începând cu secolul al XIX-lea, secol în care folcloristica apare şi se organizează ca ştiinţă, cu metode cel puţin clare, dacă nu şi eficiente.

Un prim aspect al informaţiei ne este oferit de culegerile de folclor care conţin „poezii funerare" (Nicolae Densusianu, 1893-1897; G. Dem. Teodorescu, 1885; Gr. Tocilescu, 1900) fără nici o specificaţie privind contextul etnografic, aspect care este relativ repede corectat.

De notat pentru acest prim aspect ar fi deosebirea pe care o face Simion Mangiuca între tipul „bănăţean" şi cel

naţional al bocetului, deosebire care ar consta în bogăţia simbolisticii bocetului bănăţean.

Deşi Simion Mangiuca analizează simbolistica din „Petrecerea mortului" găsind-o, cu claritate, de esenţă păgână, el nu face nici o diferenţă între varianta sa şi paradigma bocetului.

Acelaşi lucru poate fi menţionat şi în cazul lui B.P. Hasdeu (1879), care, chiar dacă surprinde deosebiri ce i se par notabile între bocetele publicate de Burada şi cel inedit al lui Mangiuca, nu-l încadrează pe acesta din urmă într-o specie aparte, cum se va proceda mai tîrziu de către C. Brăiloiu.

Dar, paralel acestei direcţii, asistăm la o diversificare şi la o aprofundare a tendinţei de a oferi categorii noului domeniu prin:

1) *apariţia unor culegeri de obiceiuri şi credinţe populare generale* (Elena Sevastos, Elena Niculăiţă-Voronca, etc.);

(2) *apariţia unor culegeri de obiceiuri şi credinţe populare specializate*.

Într-un astfel de context, apar două lucrări esenţiale pentru problematica noastră: Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români*, 1892 şi Theodor Burada, *Bocetele populare la români*, 1879.

Esenţială pentru o astfel de etapă este cantitatea informaţiei oferite şi nu spiritul de selecţie al autorilor culegerilor.

Chiar dacă se fac interpretări, ele nu se organizează într-un sistem coerent, ci doar într-un cadru teoretic ce va fi, însă, problematizat ulterior.

O schimbare esenţială în abordarea acestei problematici se petrece doar în al patrulea deceniu al secolului XX (1936), când,.în urma campaniei efectuate de echipele regale de cercetare complexă a satului românesc, dirijată de profe-

sorul Dimitrie Gusti, Constantin Brăiloiu, punând în paralel rezultatele cercetărilor de la Drăguţ (Ţara Oltului) şi din Gorjul de Nord, face pentru prima oară o deosebire între bocet şi cântecul ritual funerar (C. Brăiloiu,.l936: 1).

Cercetările ulterioare, dintre care se impune să amintim: I.C. Chiţimia (*Cântece populare funerare*, 1971), Adrian Fochi (*Mioriţa*, 1964), Romulus Vulcănescu (*Coloana cerului*, 1972 şi *Mitologia română*, 1985), salut Pop (*Mitul marii treceri*, 1968), Pavel Ruxăndoiu (*Cântecul Bradului*, 1968), Octavian Buhociu (*Ziorile*, 1979) şi Mircea Eliade (*De la Zalmoxis la Genghis Han*, 1970), preiau concluzia lui Brăiloiu, încercînd din perspective multiple (poetice, mitologico-culturale, comparatiste, teoria metaforei istoria religiilor) să interpreteze semnificaţii1e cântecului funerar.

Un ultim aspect al istoricului problematicii în discuţie ar consta în „internaţionalizarea" acesteia.

Între 1950 şi 1990, interesul pentru cultura populară românească manifestat de către cercetătorii străini conduce la apariţia unor lucări deosebit de interesante.

Pentru domeniul funerar se cuvine să notăm printre altele:

Ernesto di Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino,1958; Jean Bernabé, *Le symbolisme de la mort*, 1980; Jean Cuisenier, *Lamentation et rituel de deuil en Roumanie*, Neuchâtel, 1984 şi Gail Kligman, *The wedding of the dead*, Berkeley,1987.

1.2. Moartea ca dăruire de sine

Moartea, post-existenţa, lumea de dincolo nu pot fi conştientizate decât prin moartea celuilat. În felul acesta, moartea cuiva înseamnă, practic, o dăruire a sa, fiecăruia în parte şi, totodată, tuturor, şi nu doar ca o replicare a modelului christic, ci ca o esenţă comportamentală, decontextualizată dogmatic. Este o experienţă personală, pentru că, aşa cum observa Emmanuel Lévinas, *„Moartea celuilalt, aceasta este moartea dintâi."*[1], dar şi una colectivă, căci moartea celuilalt reprezintă reiterarea morţii iniţiale, a strămoşului, reiterare care se face în contextul performării ritualului funerar, grijă şi datorie partajate de toţi membrii comunităţii, care traduce ideea că moartea nu înseamnă un sfârşit, ci un alt fel de a fi decât acesta.

Ţăranul român, precizam noi înşine într-o lucrare anterioară[2], se pregăteşte încă din viaţă ca trecerea lui în lumea strămoşilor să se facă în mod sigur, corect şi fără prea multe chinuri pentru cei rămaşi. Această grijă pe care o are fiecare pentru pregătirile funerare vizează, pe de o parte, propria linişte sufletească, acomodarea psihică, iar, pe de altă parte, protecţia celor vii. Datoria acestora faţă de cel plecat pe lumea de dincolo este înfăptuirea ritualului. Această datorie

[1] Emmanuel Levinas, *Moartea şi Timpul*, Cluj-Napoca, Editura „Biblioteca Apostrof", 1996, p. 72.

[2] Nicolae Panea, *Gramatica funerarului*, Craiova, Editura „Scrisul Românesc", 2003, pp. 26-27.

este esenţia-lă şi nu poate fi preluată de nimeni. Neîmplinirea ei are efecte dintre cele mai nefericite, care afectează atât statutul sufletului mortului, rămas pribeag, neintegrat în lumea strămoşilor, cât şi destinul neamului.

Acomodarea psihică se realizează prin accentuarea iluziei transparenţei, acel proces mental prin care moartea cuiva conştientizează moartea ca stare a universului şi care, în mod concret, cuprinde o serie de practici, care, altfel, nu se înfăptuiesc sistematic, ci aleatoriu. Participarea frecventă la înmormântări (şi nu doar la cele ale cuiva din neam), participarea la pomeni, realizarea sărindarelor (pomeni pentru propriul suflet făcut de cel ce urmează a muri), slujbe la biserică pentru ierta-rea păcatelor, iertarea duşmanilor, îl pregătesc pe cel care le practică pentru „marea trecere", familiarizându-l într-un fel cu moartea.

Revelarea morţii antrenează, deci, o responsabilitate inalienabilă care, îl citǎm din nou pe Lévinas, *„ne face pe noi înşine"*[3]. Cu alte cuvinte, moartea cuiva lasă semenilor o serie de responsabilităţi sub povara cărora fiecare devine el însuşi. A fi el însuşi înseamnă a fi răspunzător faţă de celălalt, nu doar pentru că aparţine aceluiaşi neam, aceleiaşi comunităţi, ci, înainte de toate, *„...în virtutea faptului că este muritor."*[4]

Aşadar, moartea este un fel de dar colectiv. Atitudinea comunitară o probează. Întâi, printr-o serie de schimbări vesti-mentare şi de comportament care transformă, resetează cotidia-nul, funeralizându-l.

Perturbarea echilibrului comunitar prin moartea cuiva este comunicată prin doliu, un sub-cod funerar alcătuit dintr-un sistem de semne, gesturi, vestimentaţie, interdicţii, care re-

[3] Emmanuel Lévinas, *op. cit.,* p. 72.
[4] *Ibidem.*

semantizează cotidianul. Primul semn este unul vestimentar. Rudele mortului poartă haine cernite, iar toţi cei care vin la priveghi poartă semne exterioare (bentiţe îndoliate la reverul hainei sau eşarfe îndoliate pe braţ). Acestea nu se aruncă, ci se păstrează cu grijă. Doliul impune şi o serie de restricţii: relaţiile sexuale sunt strict interzise, de asemenea, femeile nu au voie să se pieptene (*„... aşa ele pot lua moartea”*[5]), nu au voie să spele rufe (*„că se duce murdăria pe sufletul mortului”*[6]), nici să poarte rufe murdare, nici să cânte sau să joace. Bărbaţii nu se pot bărbieri sau tunde, nu au voie să poarte ceva pe cap cât e mortul în casă, nu au voie să intre în cârciumă sau să vorbească urât, nu au voie să cânte sau să joace, să meargă la petreceri.

Durata doliului este diferită în raport de tipul de relaţie socială existentă între îndoliat şi decedat: un an pentru părinţi şi soţi, şase săptămâni pentru copii şi trei zile pentru rude îndepărtate.

Semnele doliului contribuie la instaurarea iluziei de transparenţă şi sunt o pârghie simbolică de acomodare psihică a comunităţii cu moartea. Practica doliului, cu toate obligaţiile ei, impune ideea unei prime solidarizări comunitare în faţa morţii.

Schimbările de comportament care fac din moartea cuiva o problemă comunitară sunt absorbite în forme rituale, care deschid canalele de comunicare comunitară între lumea celor de aici şi lumea celor de dincolo. Primul dintre acestea este priveghiul.

Contextul *priveghiului (pază şi veghere rituală)* generează o implicare extinsă a comunităţii (vecini şi rude îndepărtate), în

[5] E. Bernea, *Moartea şi înmormântarea în Gorjul de nord*, Bucureşti, Editura „Cartea Românească”, 1998, p. 30.

[6] *Idem*, p. 31.

cadrul ritualului funerar. Priveghiul, ca sec-venţă a ritualului, presupune un scenariu mai mult sau mai puţin stabil, o succesiune de acte, performate cu acelaşi scop: protejarea mortului. El are un accentuat aspect teatral. Tot timpul cât mortul este în casă (de obicei, trei zile şi trei nopţi) se crede că nu este bine să fie lăsat singur, în special noaptea, de aceea se priveghează:

„Ştii, noaptea mai umblă niscai duhuri necurate şi nu e bine să laşi mortul singur; ş'apoi atât îl mai vede, nu-l poţi lăsa în ceasul ăsta pustiu. Privegherea este o mare pomană."[7]

Privegherea, ca scenariu al separării şi al pregătirii celui decedat pentru accederea în lumea de dincolo, se desfăşoară ca succesiune a două etape care pun în valoare solidaritatea comu-nitară, sau, altfel spus, socializarea morţii: premisele solidari-zării comunitare şi validarea solidarizării. Actul privegherii devine totodată *operatorul ritual al iluziei comunicării*. Această iluzie a comunicării cu lumea de dincolo susţine teoretic şi ideea conform căreia mortul devine emisar între cele două lumi. De aceea, tot ce primeşte în dar vizează atât facili-tarea trecerii pe lumea cealaltă, cât şi comunicarea cu cei ple-caţi înaintea lui de pe această lume. Drept urmare, niciodată nu ar trebui să lipsească dintre daruri lumina, cum tot niciodată nu se boceşte noaptea:
„Dacă îl boceşti noaptea, îi încurci drumul şi cărările lui de veci"[8].

[7] E. Bernea, *op. cit.*, p. 32.
[8] *Corpus de documente etnografice. Sărbători şi obiceiuri. Oltenia*, p. 178.

Aceste forme rituale devin din ce în ce mai complexe şi comportă, cel puţin, două secvenţe care demonstrează că ritua-lul poate fi interpretat ca un contra-dar colectiv: parcurgerea drumului şi ospăţul funerar (pomana).
Parcurgerea drumului de la casa decedatului la cimitir antrenează, practic, întreaga comunitate, cu alte cuvinte, moar-tea cuiva devine un eveniment public. Mai mult, chiar, ea nu determină doar participarea, un fel de mimare a solidarităţii, ci chiar implicarea, conştientizarea raporturilor de solidaritate şi responsabilitatea faţă de propriul destin. Această socializare maximă a morţii este, după noi, echivalentul unui contra-dar colectiv. .
Timpului de moarte i se adaugă acum un spaţiu de moarte. Spaţiul comunitar se resemantizează. În primul rând, prin stabilirea unei alte axialităţi. Vectorii cotidieni casă-ţarină sunt înlocuiţi cu un vector funerar casă-cimitir. Excepţionalitatea acestuia este pusă în valoare de interdicţia de a se întoarce de la cimitir pe acelaşi drum:

„Dacă se duceau cu mortul la cimitir pe o parte, trebuiau să se întoarcă pe altă cale. Lumea lua apă din fântâni, se spăla pe mâini şi o arunca peste cap.”[9]

sau de practici speciale. Trecerea unei ape se făcea după acelaşi ritual al trecerii pragului. În faţa carului tras de boi se întindea peste apă o punte simbolică: o batistă, un ştergar sau o pânză. Morfologia spaţiului comunitar capătă o dimensiune simbolică funerară. De asemenea, drumul spre cimitir este fragmentat de succesive opriri (odihne) – la răscruci sau unde doreşte familia decedatului – într-un număr variabil, de obicei, trei, dar fără a se face din aceasta o regulă, moment în

[9] *Idem,* p. 191.

care preotul citeşte evangheliile, iar membrii neamului aruncă, fără să se uite în spate, mici monede de pomană.
Cimitirul este prin definiţie un spaţiu cu o funcţionali-tate excepţională. Configurarea socială a cotidianului (practici, relaţii, stereotipuri, obiceiuri, trasee, spaţii) îl exclude. Doar practica sărbătorii şi practica funerară îl activează.
În al doilea rând, resemantizarea se efectuează şi prin stabilirea unui nou repertoriu de roluri. Cortegiul funerar, alcătuit, de multe ori, din toată suflarea satului, se realizează ca o reconfigurare socială.
În al treilea rând, prin încărcarea unor gesturi-practici domestice cu sensuri ale reprezentării morţii: mamele nu-şi culcă pruncii decât după ce trece cortegiul funerar. De asemenea, dacă se întâmplă ca în drumul său cortegiul funerar să întâlnească un om ce conduce un car cu boi, stăpânul carului îşi dejugă unul dintre boi şi aşteaptă să treacă mulţimea:

„Se zice că de nu dejugă, boii pot pierde puterea; ba se întâmplă să şi moară."[10]

Drumul de la casa mortului la cimitir este simbolic marcat de *biserică*. Biserica înseamnă pentru comunitate ceea ce a însemnat casa pentru familie: accentuarea simbolisticii separatorii. De asemenea, se accentuează funcţia de emisar a mortului şi iluzia comunicării, care, prin excedarea exemplului cristic, dobândeşte dimensiuni universaliste. Acum se plătesc vămile, iar familia şi străinii îi dau sărutarea din urmă, luându-şi rămas bun[11], preotul face slujba funerară,

[10] E. Bernea, *op. cit.*, p. 63.
[11] *Corpus de documente etnografice. Sărbători şi obiceiuri*. *Oltenia*, p. 192.

slujeşte coliva, lumânările, se taie statul şi din bucăţile rezultate se face o cruce, care va fi aşezată pe pieptul mortului.

Spaţiul de viaţă dobândeşte prin ritual funcţiuni fune-rare. În comunităţile rurale, moartea cuiva continuă să fie per-ceptă ca un eveniment public, mai mult chiar, ea nu determină doar participarea, deci, mimarea solidarităţii, ci chiar implica-rea, conştientizarea raporturilor de solidaritate şi responsabili-tatea faţă de propriul destin. Această socializare maximă a mor-ţii are la bază armonia perfectă dintre individual şi colectiv.

Acest aspect este şi mai evident în cazul ospăţului fune-rar (pomana), unde ne confruntăm, practic, cu un *dublu contra-dar*. Pomana poate fi interpretată ca un contra-dar acordat strămoşilor prin intermediul celui decedat, al cărui statut de emisar între cele două lumi este dincolo de orice dubiu, dar şi ca un contra-dar acordat doar celui decedat şi nu doar ca semn al îndepărtării sale definitive, ci şi în semn de acceptare a mor-ţii ca dăruire şi, implicit, de confirmare a faptului că prin conştientizarea morţii lui ne facem pe noi înşine. Lévinas surprinde aproape paroxismul esenţei acestei situaţii atunci când afirmă:

„ Sunt în aşa măsură responsabil de moartea celuilalt, încât mă includ în moarte.” [12]

Ţinând seama de context, aş modifica elementul nomi-nal al predicaţiei, „responsabil”, cu un altul, mai apropiat de sensurile demonstraţiei noastre, „responsabilizat”.

Ospăţul funerar nu presupune invitaţie, cum nu pre-supune nici restricţii de participare; rudă sau vecin, cunoscut sau

[12] *Ibidem.*

străin se pot aşeza la masă, într-o comuniune alimentară generală. Este cazul să amintim că, cel puţin teoretic, un străin nu-şi are locul într-un ritual, că înscenarea lui nu-i comunică nimic. Coroborate, cele două adevăruri întăresc ideea că mai există, sub nivelul ritual, încă unul, în cazul ritualului funerar, acel nivel în care moartea celuilalt, decontextualizată dog-matic, contribuie la construcţia propriului sine.

Cu toate acestea, ospăţul funerar se caracterizează printr-un substanţial aspect ritual[13]. Un astfel de aspect are evidente implicaţii terapeutice, de acomodare psihică cu moar-tea şi, implicit, de întărire a încrederii în viitor.

Ospitalitatea este şi ea tot o formă de manifestare a încrederii în viitor, căci acceptarea celuilalt presupune accepta-rea construirii unui viitor comun. Dar acceptarea viitorului înseamnă acceptarea pregătirii pentru moarte. *Între moarte şi ospitalitate se stabileşte o biunivocitate fatală.*

Există într-un cântec ritual funerar două versuri care şochează prin caracterul lor apoftegmatic:

„C-acum nu-i pe dare
Ci e pe răbdare”.

Aceste versuri subliniază diferenţa dintre cele două lumi, o diferenţă de esenţă, dar şi de receptare. Lumea de aici este o lume a schimbului, a darului, a echivalentului, o lume a acceptării şi a reciprocităţii. Este o lume pe dare. Chiar ospitali-tatea este o formă de dare, am putea spune chiar prima, arhe-tipală.

[13] Cf. Ofelia Văduva, *Magia darului*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1997, p. 138.

Separarea de această lume este percepută la români nu atât ca o ruptură, ca o barieră insurmontabilă, ci ca o instanţă care instaurează alte raporturi temporale, care extinde percepe-rea timpului. Prin conştientizarea morţii, timpul vieţuirii este completat aproape la modul concret de o extensie de timp. Chintesenţa acestora este redată, după noi, de versurile următoare:

„Dar nu e pe dare,
Ci e pe răbdare...”[14]

Suita de ritualuri care marchează trecerea lui prin această lume, dovedeşte că ţăranul român concepe această tre-cere ca pe o continuă grijă de a nu încălca legi, echilibre stabilite încă de la facerea lumii, de a nu tensiona inutil raportul dintre cele două lumi, cea Albă, în care trăieşte şi cea Neagră, din care a venit şi-n care se pregăteşte să se întoarcă. În spatele tuturor acestor elemente se ascund forţe care pot deveni oricând ostile.

Această grijă se traduce printr-un continuu schimb simbolic între ţăran şi aceste forţe care, deşi obscure, sau, toc-mai din această cauză sunt redutabile. Acest schimb simbolic este tot o formă de *dare*, căci ţăranul român îşi reprezintă lumea de dincolo ca o imagine a acesteia şi are tendinţa de a o organiza conform legilor acesteia, ca urmare a revelaţiei primei morţi în urma căreia s-au instaurat cele două tipuri de iluzii, cea a transparenţei şi cea a comunicării cu moartea.

Fără ca substantivul să-şi piardă întrutotul sensul său mercantil, el numeşte în noile condiţii un schimb esenţial, cu certă valoare rituală, adică ofranda, jertfa, sacrificiul,

[14] M. Kahane, L. Georgescu, *Cântecul Zorilor şi Bradului*, Bucureşti, Editura Muzicală, 1988.

pomana. Ofelia Văduva încadra chiar pomana într-un sistem instituţio-nal, pe care îl descrie în felul următor:

„Practică oblativă complexă, pomana reprezintă structura esenţială a instituţiei culturale a darului, forma, prin definiţie, a darului instituţionalizat, ce se bazează pe respecta-rea unui ansamblu coerent de norme tradiţionale privind timpul, spaţiul, conţinutul, codul gestual şi verbal însoţitor al acţiunii de oferire. Mecanismele acestei instituţii sunt reglate de forţa credinţei în viaţa de dincolo şi în necesitatea câştigării bunăvoinţei strămoşilor pentru asigurarea protecţiei şi a bunului mers al vieţii oamenilor şi animalelor din gospodărie. Totodată, mecanismele ei sunt reglate de sistemul coercitiv al societăţii tradiţionale, care amendează abdicarea de la obligativitatea oferirii ofrandelor pentru morţi sau încălcarea regulilor rituale de practicare a acestei oferte. Noţiunea de pomană implică, în principal, ideea renunţării (comună tuturor formelor de daruri), cât şi ideea gratuităţii gestului, a lipsei unei recompense concrete pentru donator din partea primito-rului ofrandei (în subtext, el aşteaptă recompensă din partea strămoşilor).”[15]

Cu toate acestea, există un moment când nici un schimb nu mai poate fi eficient: moartea. Ea concretizează scurgerea ireversibilă a timpului, iar în toate aceste schimburi simbolice, în toată această reglare, timpul joacă un rol hotărâtor, pentru că el este o caracteristică imuabilă a lumii, mai mult chiar, se confundă cu aceasta:

[15] Ofelia Văduva, *Magia darului*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1997, p. 128.

„De când e lumea şi pământul e şi timp, ce a fost şi-nainte nu ştiu. Când s-o sfârşi lumea – zice că lumea-i şi-n veac-atunci nu mai e timp.”

îi spunea lui E. Bernea, în 1964, Ţintea Ion Staicu[16].
Răbdarea devine, într-un astfel de context, o formă de a se situa în timp. Substantivul, aparţinând fondului autohton[17], deci, marcând el însuşi o anumită continuitate spirituală, nu conotează atât aşteptarea (*„puterea de a aştepta în linişte desfăşurarea unor evenimente”*[18]), cât, mai curând, distanţa dintre două lumi, care, paradoxal, se măsoară în timp. Răbdarea are aici acel înţeles primordial de privaţiune (< i. e. *reb-d*, cf. I.I. Russu). A fi pe răbdare instaurează un nou tip de raport, dar nu între fiinţe, ci între două lumi cu tot ce au ele caracteris-tic sub incidenţa timpului. Relaţiile dintre cei vii şi cei morţi se subordonează răbdării, văzută ca privaţiune. Dar, mai mult decât lipsa fizică, răbdarea, în cazul cântecului ritual, semnifică incompatibilitatea celor două lumi, diferenţa lor de esenţă.
I.I. Russu considera că din acelaşi radical indo-european, care la noi a dat *răbdare*, în limbile germanice şi slave s-a evoluat spre ideea de *robie.* Se pare că în textul ritual funerar, acest sens îmbracă o formă mai mult abstractă decât concretă, pentru că aici robia este faţă de timp.

Viaţa ţăranului român nu este percepută altfel decât ca un decupaj în cadrul acestui timp al lumii, ea urmând a fi

[16] Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare*, Bucureşti, Editura „Cartea Românească”, 1986, p. 151.
[17] I.I. Russu, *Etnogeneza românilor*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 376.
[18] ***, *Dicţionarul explicativ al limbii române,* Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1996, p. 774.

continuată într-o lume a strămoşilor, identică acesteia, dar în care timpul este perceput altfel. Între cele două lumi, sufletele celor ce mor sunt mesagerii cei mai siguri, iar obligativitatea îndeplinirii tuturor celor ale mortului asigură protecţia comuni-tăţii prin integrarea sufletelor în noua lor stare. Avem aici conturată perfect acea dimensiune socializantă a ritualului, care constă tocmai în consacrarea unei limite arbitrare, consacrarea conştiinţei morţii ca împlinire.
După noi, aceste versuri au un echivalent perfect în filosofia lui Lévinas, de aceea ne permitem să citäm un paragraf mai consistent din *Moartea şi Timpul*, care traduce în termeni moderni un tip de gândire vernacular:

„A muri, pentru Dasein, nu înseamnă atingerea punctului final al fiinţei sale, ci faptul că, în fiece moment al fiinţei sale, el se află aproape de sfârşit. Moartea nu este un moment, ci o modalitate de-a-fi pe care Dasein-ul şi-o asumă de îndată ce el există, astfel încât formula a trebui, a fi obligat să fii înseamnă şi a trebui, a fi obligat să mori. Aşadar moartea nu trebuie gândită în perspectiva unui viitor neîmplinit, ci, dimpotrivă, timpul trebuie gândit în mod originar, pornind de la acest fapt de-a-trebui-să fii care este şi fapt-de-a-trebui-să-mori."[19]

Preluând o astfel de perspectivă, îndrăznim să avansäm următoarea concluzie: *ospitalitatea este o formă ritualizată de situare în timp, de acomodare cu moartea ca împlininire, fie sub forma rememorării rituale a unui trecut mitizat sau legendar, oricum, exemplar, fie a încrederii într-un viitor, ca*

[19] Emmanuel Lévinas, *Moartea şi Timpul*, Cluj-Napoca, Editura Bibliotecii Apostrof, 1996, p. 73.

iminenţă a morţii. Tocmai din această ultimă cauză, incidenţa ei asupra individului provoacă acea facere a sinelui, acea maturizare, care-l determina pe van Gennep să considere ospitalitatea drept ritual de agregare.

1.3. Bibliografie selectivă

ANDREESCO, Ioanna; BACOU, Mihaela, *Mourir à l'ombre des Carpathes*, Paris, Payot, 1986.

BERDAN, Lucia, *Feţele destinului*, Iaşi, Editura Universităţii Alexandru Ioan Cuza, 1999.

BERNABÉ, Jean, *Le symbolisme de la mort*, Gant, 1980.

BERNEA, Ernest, *Cadre ale gândirii populare româneşti. Contribuţii la reprezentarea spaţiului, timpului şi cauzalităţii*, Bucureşti, Cartea Românească, 1985.

BERNEA, Ernest, *Moartea şi înmormântarea în Gorjul de Nord*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1998.

BÎRLEA, Ovidiu, *Folclorul românesc*, Bucureşti, Editura Minerva, 1981.

BRĂILOIU, Constantin, „La Mioritza (Sur une ballade roumaine)", in *Opere*, V, Bucureşti, Editura Muzicală, 1981.

BRĂILOIU, Constantin, *Ale mortului. Din Gorj*, Bucureşti, 1936.

BUHOCIU, Octavian, *Folclorul de iarnă, ziorile şi poezia păstorească*, Bucureşti, Editura Minerva, 1978.

BURADA, Theodor, „Bocetele populare la români", in *Convorbiri literare*, Iaşi, nr. 10, an Xll, 1879.

BURADA, Theodor, *Datinile poporului român la înmormântări*, Iaşi, 1882.

CANTEMIR, Dimitrie, *Descrierea Moldovei*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1973.

CHEVALIER, Jean, *Dicţionar de simboluri*, Bucureşti, Editura Artemis, 1995.

CHIŢIMIA, I. C., „Cântece populare funerare", in *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1971.

CIAUŞESCU, Gh. F., *Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă*, Bucureşti, Editura Socec - Sfetea, 1914.

CIUBOTARIU, I. H., *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funerar din Moldova*, Iaşi, Editura Moldova, 1999.

COMAN, Mihai, *Mitos şi epos*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1985.

CUISENIER, Jean, *Lamentation et rituel de deuil en Roumanie*, Neuchatel, 1984.

CUISENIER, Jean, *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpathes*, Paris, P. U. F., 1994.

DI MARTINO, Emesto, *Morte e pianto rituale nel mando antico*, Torino, Einaudi, 1958.

DUMITRAŞCU, N. I., *Strigoii. Din credinţele şi datinile poporului român*, Bucureşti, Editura Cultura Naţională, 1929.

ELIADE, Mircea, *Aspecte ale mitului*, Bucureşti, Editura Univers, 1978.

ELIADE, Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis Han*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980.

ELIADE, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992.

FOCHI, Adrian, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densusianu*, Bucureşti, Editura Minerva, 1976.

GHEERBRANT, Alain, „Cântece populare funerare", in *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1971.

GHINOIU, Ion, *Lumea de aici, lumea de dincolo. Iposta româneşti ale nemuririi*, Bucureşti, Editura „Fundaţiei Culturale Române", 1999.

GINZBURG, Carlo, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, Iaşi, Editura Polirom, 1996.

GIRARD, René, *Violenţa şi sacrul*, Bucureşti, Editura Nemira, 1995.

GOROVEI, Artur, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român*, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet - Cultura Naţională", 1995.

HEDEŞAN, Otilia, *Şapte eseuri despre strigoi*, Timişoara, Editura Marineasa, 1998.

KAHANE, Mariana; GEORGESCU-STĂNCULEanu, Lucilia, *Cântecul Zorilor şi Bradului*, Bucureşti, Editura Muzicală, 1988.

KLIGMANN, Gail, *Nunta mortului. Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania*, Iaşi, Polirom, 1998.

LAMBRIOR, Alexandru, „Obiceiuri şi credinţe la români. Cumătriile”, in *Convorbiri literare*, nr. 1, an. IX, laşi, 1875.

LARIONESCU, Sanda, *Apa în riturile legate de moarte*, Bucureşti, Editura Univers, 2000.

LAURENŢIU, Elena, *O carte a morţii la români*, Iaşi, Editura Timpul, 1998.

MARIAN, Simion Florea, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic, [Trilogia vieţii, III]*, Bucureşti, Editura „Grai şi suflet - Cultura naţională”, 1995.

MESNIL, Marianne, *Etnologul între şarpe şi balaur*, Bucureşti, Editura Paideia, 1997.

MUŞLEA, Ion, „La mort-mariage : une particularité du folklore balkanique”, in *Mélanges*, Ecole roumaine en France (teză de doctorat), 1925.

NICOARĂ, Toader, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800)*. *Societate rurală şi mentalităţi colective*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 1997.

NICULIŢĂ-VORONCA, Elena, *Datinile şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*, Iaşi, Editura Polirom, 1995.

OLINESCU, Marcel, *Mitologie românească*, Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor, 1944.

OLTEANU, Antoaneta, *Calendarele poporului român*, Bucureşti, Paideia, 2001.

PAMFILE, Tudor, *Mitologie românească*, Bucureşti, Editura All, 1997.

PANEA, Nicolae, *Zeii de asfalt. Antropologie a urbanului*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 2001.

PAVELESCU, Gheorghe, „Pasărea-suflet. Contribuţii pentru cunoaşterea cultului morţilor la românii din

Transilvania", in *Anuarul Arhivei de folclor*, tom. VI, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1942.

POP, Mihai, „Folclorul literar românesc", în *Istoria literaturii române*, vol. I, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1964.

POP, Mihai, „Mitul Marii treceri", in *Folclor literar*, vol. II, Timişoara, 1968.

POP, Mihai, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Editura Univers, 1999.

RUXĂNDOIU, Pavel, „Observaţii privind structura cântecelor ceremoniale de înmormântare (Cântecul bradului)", in *Folclor literar*, vol. II, Timişoara, 1968.

SEVASTOS, Elena, *Literatură populară*, Bucureşti, Minerva, 1990.

STAHL, H. H., *Eseuri critice despre cultura românească*, Bucureşti, Editura Minerva, 1983.

VULCĂNESCU, Romulus, *Coloana cerului*, Bucureşti, Editura Academiei, 1972.

VULCĂNESCU, Romulus, *Mitologie română*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1985.

ZOBA din Vinţ, Ioan, *Sicriul de aur*, Bucureşti, Editura Minerva, 1984.

2. Ceremonialul de nuntă

2.1. Prezentare generală

Dintre obiceiurile de trecere, nunta presupune o participare conştientă a tuturor actanţilor la etapele ceremonialului. De altfel, acest ceremonia! este singurul care conturează o trecere în cadrul aceleiaşi lumi („albe"), accentuând, astfel, împlinirea socială.

Aceste etape marchează într-o formă poetică despărţirea de vechea stare, trecerea propriu-zisă şi integrarea în noua stare, stabilind o secvenţialitate riguroasă. Caracterul poetic al acestor secvenţe diferă însă de la zonă la zonă, atât sub raport compoziţional (oraţie, strigătură), cât şi sub raportul conservării lor.

Evoluţia societăţii româneşti a determinat, pe de-o parte, aceste diferenţieri, iar pe de altă parte, caracterul general al acestui obicei, eliminând în timp tot ce a însemnat magie şi ritual.

Cu toate acestea putem întâlni la nivelul secvenţelor constitutive ale ceremonialului atât elemente ce ţin de rit, angrenând structuri iniţiatice sau elemente de ceremonial cu o formalizare redutabilă, cât şi elemente pur spectaculare cu o labilitate evidentă mereu sub presiunea modei.

Se poate spune că acest obicei reprezintă un fel de secţiune eşantion în evoluţia mentalitară a societăţii româneşti tradiţionale.

Astăzi se poate alcătui un model al structurii secvenţiale a obiceiului, marcată poetic:

- oraţia de peţit
- invitaţiile
- cântecul bradului

- cântecul de despărţire a miresii
- cântecul bărbieritului mirelui
- colăcăria (conăcăria, colăceria (Oltenia)
- iertăciunile
- cântecul naşului
- strigarea darurilor
- cîntecul zorilor.

Şi în acest caz, va trebui să apelăm la lucrarea lui D. Cantemir, *Descriptio Moldaviae* (1716), pentru a consemna prima menţiune a obiceiului.

Aici întâlnim pentru prima dată descris un obicei de nuntă şi prezenţa unei oraţii, chiar dacă principele cărturar nu-i specifică denumirea.

Spre deosebire de informaţiile referitoare la ritualul funerar, unde Cantemir distingea două comportamente diferite în raport de statutul social, în cazul ceremonialului nupţial, această opoziţie dispare, oraţia de peţire, după cum s-a dovedit, se spunea şi la nunţile boiereşti şi la cele ţărăneşti.

Oratia conţine aceeaşi imagine a vânătoarei ciutei pe care o întâlnim şi azi redeschizând ceremonialul de nuntă.

Tot despre un fel de premieră se leagă şi a doua etapă istorică a conturării bibliografiei domeniului. Este vorba despre culegerea lui Nicolae Pauleti din 1838, intitulată *Cântări şi strigături româneşti de care cântă feciorii jucând, scrise de...*, considerată a fi prima culegere folclorică.

Cu aceasta începe o suită de culegeri care marchează, de fapt, evoluţia folcloristicii româneşti, şi în care poeziile ceremonialului de nuntă ocupă întotdeauna un loc bine stabilit: Mihail Kogălniceanu, „Obiceiuri populare”, în *Dacia literară*, 1840, p. 38; Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale*

românilor, 1866; Mihai Eminescu, *Literatura populară*, Miron Pompiliu, *Stărostiile la nunţile ţărăneşti*.

Această etapă stă, cu excepţia culegerii lui Miron Pompiliu sub semnul „curiozităţilor" (C. Negruzzi) şi al ideologiei romantice.

Doar începând cu deceniul VIII al secolului al XIX-lea, când metodele de cercetare folclorică se diversificiă, întâlnim lucrări solide sub raportul cantităţii informaţiei, în care ceremonialul de nuntă apare cu consecvenţă, fie în culegeri cu caracter general, fie în culegeri unitare privind existenţa obiceiului în diverse regiuni, fie în lucrări teoretice.

Din prima categorie, să amintim marile culegeri ale lui Gr. Tocilescu, G. Dem. Teodorescu, C. Rădulescu-Codin, I. Urban Jarnik şi A. Bîrseanu, S. Fl. Marian (1875).

Din al doilea tip de lucrări fac parte: Ion Mîrza, *Regulile nunţilor* (1872), Benedict Viciu, *Colăcăritul - Obiceiurile tăranilor români* (1885), I. Pop Reteganul, *Starostele sau Datini de la nunţile românilor ardeleni* (1891), Valeriu Dugan-Opaiţ, *Vătăjelul* (1906), N. I. Dumitraşcu, *Oraţii* (1937).

Cu a treia categorie de lucrări încep monografiile acestui obicei: Elena Sevastos, *Nunta la români* (1888), Gh. Fira, *Nunta în judeţul Vâlcea* (1928), S. Fl. Marian, *Nunta la români* (1890), Gh. Cernea, *Obiceiuri de nuntă în judeţul Hunedoara* (1929).

Acestora li se alătură în anii 60 ai secolului trecut: .Dem Abritculesei, *Nunta la Vatra Dornei* (1967), *Nunta la români*, Ediţie îngrjită de I. Moanţă (1977).

2. 2. Nunta şi construirea socială a persoanei

.

Studierea căsătoriei şi a descendenţei, a sistemului de rudenie, în ansamblu, se confundă, practic, cu istoria antropologiei culturale şi sociale. De la Morgan, Pitt-Rivers, Radcliffe-Brown până la Lévi-Strauss, Rodney Needham, Leach, Fox sau Schneider ori Godelier s-a conturat un domeniu de studiu extrem de consistent, care astăzi nu mai poate fi abordat în afara conexiunilor pe care le stabileşte cu economicul, juridi-cul, politicul, cu alte cuvinte, din perspectiva globalităţii soci-ale.

După conturarea unei antropologii clasice a relaţiilor de rudenie, dominată de ceea ce Schneider numea *„doctrina uni-tăţii genealogice a speciei umane”*, se produc, în contextul sau în siajul structuralismului (Needham, Leach), o serie de cutre-mure semnificative la nivelul discursului despre parental, extin-zând interesul cercetătorilor de la studierea tipurilor de nomen-clatură sau de genealogii la studierea reţelelor multiple care se întind de la acest fundament social: familia.

Un al doilea cutremur exegetic în cadrul acestui dome-niu se produce în deceniul al nouălea al secolului trecut. El preia, în esenţă, o gravă criză a reprezentării care marchează epistemologia vremii şi care provoacă dezbateri precum cele ale grupului de la Santa Fe, concretizate în acea sumă de manifeste, intitulată *Writing Culture, the Poetics and the Politics of the Ethnography*, texte editate de J. Clifford şi G.E. Marcus la Berkeley în 1986 şi care anticipau post-modernismul în antropologie.

În acest context ideologic, apare în 1984 cartea lui, care reprezintă cel mai dur atac împotriva întregii istorii a domeniu-lui, pe care antropologul american o acuza de transferare a mecanismelor proceselor societăţii europene asupra unor populaţii non-europene, că:

„L'étude de la parenté dérive directement et pratiquement sans altération de l'éthnoépistémologie de la culture européenne."[20]

şi că adevărata şi obiectiva analiză a domeniului nu a început[21].
Atât valul contestatar al generaţiei lui Needham, cât şi cel al lui Schneider au atras atenţia că teoriile antropologice clasice ca formă de reflectare a socialului trebuie regândite în anumite momente ideologice, chiar sub presiunea reconfigură-rii socialului. Un exemplu semnificativ al unei astfel de „reve-niri" este Maurice Gaudelier, care, recent, în 2004, reia analiza sistemului de rudenie la populaţia Baruya din Noua Guinee, pe care o anchetase între 1967 şi 1988. Concluzia lui ni se pare axiomatică:

„C'est ainsi que, depuis les années 1980, presque plus personne ne cherche à déduire de l'analyse formelle d'une terminologie de la parenté la structure de la société qui en fait usage. Et à l'inverse, personne n'explique la présence de telle ou telle terminologie de la parenté par l'existence de tel ou tel mode de production ou de tel ou tel système politique"[22]

O astfel de concluzie subliniază că apariţia unor teme noi poate fi generată de aceste schimbări de viziune şi, în acest

[20] D.M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1984, p. 174, *apud* M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004, p. 30.
[21] *Ibidem.*
[22] Maurice Godelier, *op. cit.*, p. 32.

sens, studierea parentalului translatează interesul asupra rapor-tului dintre sexe, asupra funcţionării relaţiilor de rudenie în contextul globalizării, dar poate fi generată, la fel de bine, şi de accelerarea schimbărilor sociale. În contextul actual al globali-zării, este greu de crezut că o societate poate rămâne închisă sau că dezvoltarea ei poate fi asigurată doar de resurse proprii, locale. În astfel de condiţii, perceperea societăţilor aşa-zis pri-mitive ca societăţi bazate pe relaţiile de rudenie nu ştim cât de relevantă mai poate fi!?

Am considerat necesar să prezentăm această schiţă evo-lutivă (la prima vedere, o divagaţie!) din două motive. În pri-mul rând, tradiţia studiilor parentale la noi ne demonstrează că acestea sunt într-o fază, pe care o numim, de creştere, a acumu-lărilor, a schimbărilor tematice şi terminologice, fază în care joncţiunea celor trei domenii care s-au ocupat de studierea acestei realităţi (lingvistica, sociologia şi folcloristica) nu s-a produs. Luată în parte, fiecare ştiinţă are rezultate onorabile, fără, însă, ca aceste rezultate să contureze o antropologie clasi-că la noi. În al doilea rând, considerăm că, indiferent de schim-bările de optică din cadrul domeniului, indiferent de turbulen-ţele metalimbajului, de meandrele de reflectare, un lucru rămâ-ne neschimbat în contextul studierii relaţiilor de rudenie: *construirea persoanei.*

Să nu uităm că toate reaşezările exegezei, că toate acele cutremure au fost provocate invariabil de câteva paradoxuri constante:

1. orice sistem de rudenie are la bază un fundament biologic;

2. cu toate acestea, el este un fenomen social şi nu biologic;

3. incestul, *taboo*-ul, pe de o parte, familia, lanţul genealogic, pe de altă parte, sunt universalii ale culturii umane:

4. aceste universalii nu au echivalente ideologice perfecte în toate culturile;

5 nu sunt indicatori ai nici unui fapt specific de procreaţie. Singurul element care detensionează această succesiune de contradicţii este conştiinţa unei evoluţii fireşti a individului, de la biologic spre social şi cultural, pe care o numim construcţie a persoanei.

De asemenea, să nu uităm că nunta este un decupaj şi în acelaşi timp un nucleu al oricărui sistem de rudenie, care con-feră ideii de construire a persoanei un sens nou, ce provine din confruntarea unui dat parental (încărcătură genetică şi culturală parentală), pe care Beattie îl numea:

„... the idiom trough wich certain kinds of political, jural, economic, etc. Relations are talked about and tought about"[23],

cu un alt dat parental, cu celălalt (indiferent dacă este endo- sau exogamic) şi că o astfel de confruntare, un dialog, se realizează prin intermediul unor forme rituale.

Prin nuntă, reprezentanţii a două neamuri străine se unesc, creând o alianţă. Nu întâmplător, femeia tânără, necăsă-torită este receptată în paremii doar din perspectiva aparenţei (frumuseţe, tinereţe), iar frumuseţea este opusă înţelepciunii. Înţelepciunea presupune experienţă şi împărtăşirea acesteia, convieţuire, acceptare. Definirea fetei prin trăsături ale recep-

[23] J.N. M. Beattie, *Kinship and social anthropology*, în Mann, 1964, pp. 101-103, *apud* Tim Ingold (editor), *Companion Encyclopedia of Anthropology-Social Life*, London-New York, Routledge, 2002, p. 784.

tării imediate este menită a o include în categoria străinului, cel care relevează comunităţii întâi de toate astfel de aparenţe (chip, statură, vârstă), şi, apoi, acel trecut necunoscut care poate înspăimânta.
De aceea, nunta are la bază o succesiune de daruri şi contra-daruri care urmăresc acelaşi ţel: diminuarea distanţei dintre cei implicaţi sau atenuarea înstrăinării, acceptarea reciprocă.

2.2.a. Mirele şi mireasa ca daruri reciproce

Fiecare neam dăruieşte celuilalt câte o persoană. Este schimbul esenţial şi toate derivă din acesta. Găsim la Nicolae Constantinescu[24], care preia o informaţie de la Lucy Mair[25], un exemplu perfect al acestei realităţi:

„Sunt locuri, ca în Ceylon, de exemplu, unde este posibil ca oricare dintre soţi să meargă la celălalt: astfel, dacă bărbatul locuieşte în satul soţiei se vorbeşte despre o căsătorie biuna, iar dacă femeia depinde de soţ şi locuieşte la el avem o căsătorie diga. Alegerea uneia dintre aceste posibilităţi depinde de părinţi, care decid dacă ***dau o fată sau aduc un ginere*** (subl.n.)*, după considerente mai mult economice"*[26].

[24] Nicolae Constantinescu, *Etnologia şi folclorul relaţiilor de rudenie*, Bucureşti, Editura Univers, 2000, p. 117.
[25] Lucy Mair, *Marriage*, Penguin Book, 1971.
[26] Nicolae Constantinescu, *op. cit*., p. 118.

Semnificativ pentru acest accept al schimbului între neamuri, al acceptării unuia dintre soţi ca schimb, ni se pare obiceiul nupţial roman, *deductio in domum*, care are, de altfel, destule echivalente etnografice în lumea contemporană euro-peană, inclusiv la noi, şi nu numai. După ce intră în casa soţului

„... ea aduce ofrande străbunilor soţului: acum face parte din familia lor, ei au devenit străbunii ei. Căsătoria a fost pentru ea o a doua naştere"[27].

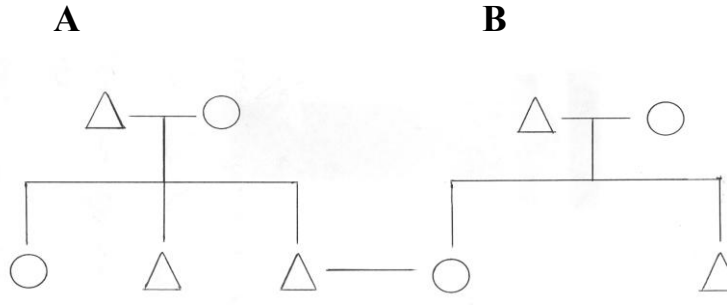
Romanii aveau chiar o denumire pentru această schim-bare de stare: *filiae loco*, care poate să însemne *fiica soţului*, captând simbolistica renaşterii tinerei într-un nou neam sau *în locul fiicei*, traducând, practic, acceptarea ei de către neam, dar, mai profund, şi statutul ei de dar social. Dacă prin primul sens este marcată devenirea firească, schimbarea de stare socială în urma ritualului nupţial, în cazul celui de-al doilea înţeles avem de a face cu ideea de dobândire, de înlocuirea acceptată.
Există chiar marcarea contractuală a acestei înţelegeri: peţirea. Peste tot în satele noastre vechi, peţirea se făcea în ab-senţa tinerilor. Obiceiul este menţinut, pe alocuri, şi în zilele noastre:

„Întâi se pogodeau părinţi cu părinţi (fără tineri) şi cu ceva neamuri şi apoi se întâlneau copiii şi schimbau batiste (azi verighete)."[28].

[27] Fustel de Coulanges, *Cetatea antică*, vol I, Bucureşti, Editura Meridiane, 1984, pp. 68-71.
[28] ***, *Sărbători şi obiceiuri. Corpus de documente etnografie,* vol. I*,* Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001, p. 64.

Pe lângă rolul de negociere a alianţei, peţirea mai îndeplineşte un rol major, pe care nu trebuie să-l uităm, orbiţi fiind de aspectul originar, cel de învoire, şi, anume, că reprezintă prima treaptă a dezînstrăinării rituale. La peţire mai pot participa şi membri ai neamului şi, ce este mai interesant, un membru de vază al satului, ca un arbitru sau, mai bine zis, ca un girant. În felul acesta, paradigma confruntării este perfect realizată. Nu este de prisos să amintim, în completarea acestui sens, că în spatele acestui fenomen, există o realitate pe care vocabula *căsătorie* nu o reprezintă suficient. Această unire între două neamuri este concretizată de sintagma verbală *a lua de nevastă*, *a cere de nevastă*, *a avea o nevastă*, în cazul bărbatului, iar, în cazul femeii, *a se duce după*, *a merge la casa*, *a intra în neamul*, care par a traduce, mai curând, o confruntare, o luptă. Fără mare greutate observăm că bărbatului i se conced toate acele sintagme care traduc acţiunea, deseori imperativă, şi posesiunea, în timp ce femeii, înstrăinarea, supunerea şi resemnarea, dar, în subsidiar, şi cucerirea unui nou univers.
O a doua marcare a acestui schimb esenţial acţionează la nivelul nomenclaturii prin formulele de apelaţie:

Schema genealogică



Dacă la nivelul poziţiilor în cadrul neamurilor A şi B se observă alianţa, în rest nu se schimbă nimic, nu aceeaşi consta-tare o putem face în contextul sistemului apelativ. Este adevă-rat că, în societatea noastră, există un sistem terminologic pentru alianţă (socru, soacră, noră, ginere, cumnat, cumnată etc.) şi un altul pentru rudenia de sânge (tată, mamă, fiu, fiică), dar la fel de adevărat este că uzanţa socială a impus şi o conta-minare a celor două după modelul celei de sânge, astfel încât dobândim o simetrie lexicală, care nu are la bază motive de economie verbală, ci traduce tocmai simetria antropologică a darurilor. Ginerele devine fiu al neamului opus aşa cum mirea-sa devine fiică a neamului care o primeşte. Ei îşi numesc socrii tată şi mamă.

2.2.b. Ospăţul prenupţial ca marcare reciprocă a acceptării dăruirii

Nunta constituie prilejul celui mai accentuat exces ali-mentar din întreaga existenţă socială a unui neam. Nici un exces nupţial nu este, însă, exces pur şi gratuit, ci formă ali-mentară a unui dar simbolic.
Peţirea este definitivată printr-un ospăţ care traduce a doua treaptă a dezînstrăinării. Cele două neamuri, după schim-bul de membri, fac acum un schimb de daruri:

„În ziua peţitului nu se făcea masă. În duminica urmă-toare, venea băiatul cu părinţii, cu neamuri să ia fata. Se făcea

masă (tăia o oaie, găini). Băiatul aducea plocon la fată: o gâs-că, două găini, o raţă, zece kilograme de vin, cinci kilograme de rachiu. Se zicea „s-a măritat fata lui...” deşi nunta se făcea mult mai târziu.” [29]

Chiar dacă nu întotdeauna darurile erau atât de sub-stanţiale sau masa atât de bogată, aceste secvenţe rituale nu pu-teau lipsi. Ele ni se par definitorii pentru ce înseamnă valoriza-rea fiecărei părţi în urma acceptării reciproce. În primul rând, acum se dobândesc şi se conştientizează roluri sociale, apoi responsabilităţi şi avantaje, căci schimbul primea şi consistenţă economică prin zestre, nu doar validare socială prin peţire. Aceasta era, în cele mai multe cazuri, în partea sa consistentă, din pământ. Cucerirea femeii însemna, practic, cucerirea pă-mântului. De altfel, în orice societate tradiţională femeia este echivalată cu pământul. Acest prim ospăţ începea socializarea produsului comunitar obţinut prin alianţă: noua familie, dar şi a acelor două neamuri, înţelese acum ca uniune.

2.2.c. Conăcăria ca oficializare a acceptării

Conăcăria este, într-un fel, o sinteză scenografic-rituală şi narativă prin care se oficializează acceptarea. Ea translatează la nivel comunitar confruntarea avută în particular cu ocazia peţirii. Se reface în mod public acelaşi scenariu care cuprinde secvenţele negocierii, invadării şi cuceririi celuilalt:

[29] *Idem*. p. 65.

„Nuntaşii miresei închideau porţile şi invitau alaiul de nuntă al ginerelui să meargă mai departe – că la dânşii nu se găseşte nici o mireasă –. În acest moment ieşea în fruntea nunţii ginerelui colocaşarul, băiatul hotărât mai dinainte să spună colocăşiile."[30]

Întrucât spaţiul public are nevoie de accesarea unor coduri pentru a valida particularul, conăcăria este o naraţiune codificată, simbolică. Comunitatea acceptă această uniune dintre două neamuri, înainte de toate, prin solidarizarea simbo-lică a membrilor ei într-un context public. Comunitatea reali-zează simultan în acest context ritual două procese simbolice: considerarea noilor aliaţi drept străini, anularea simbolică a in-dividualităţii lor ca formă de existenţă şi exprimare socială, pentru un moment, moment care are, însă, greutatea şi durata simbolică a rememorării primei uniuni a neamului, un fel de *regressus ad originem* şi, din exact aceeaşi perspectivă, accep-tarea lor, a celor două neamuri, la fel de simbolic, ca o indivi-dualitate socială compusă, ca o re-naştere.

Prin înscenarea conăcăriei, „străinul" este acceptat de toată comunitatea care participă la ritual, iar casa lui, care devenise pentru un moment (atât cât durează timpul ritual al in-tonării conăcăriei) o *terra incognita*, redevine în urma cuceririi simbolice, substanţă a vetrei satului.

Rolurile sunt demultiplicate. Conăcarul este un substitut al mirelui, câteodată, chiar, rudă a acestuia, dar, de cele mai multe ori, cineva care ştie conăcăria, ceea ce subliniază şi mai tare efectul de validare în plan simbolic a convenţiei dintre cele două neamuri.

[30] *Idem*, p. 115.

2.2.d. Masa mare

Masa mare este o formă de comuniune alimentară prin intermediul căreia căsătoria devine o învăţare colectivă a ospi-talităţii. Orice străin devine oaspete, pierzând, în acest context ritual, virtualitatea sa ostilă. Un astfel de ospăţ instaurează prin cele trei forme de exces: economic, alimentar, comportamental, momentul culminant al ritualului, care, după opinia noastră, realizează acceptarea comunitară a noii familii şi a noii alianţe.

Masa mare devine darul pe care neamul mirelui îl face comunităţii pentru acceptarea lui sub noua configurare. O căsă-torie este, ca orice trecere, o dispariţie şi o reapariţie simbolice ale neamului. Participarea la nuntă şi dăruirea, cadouri sau bani, de către cât mai mulţi membri ai comunităţii joacă în această comunicare socială rolul de încuviinţare prin contra-dăruire a apariţiei neamului în forma lui extinsă şi, implicit, dezînstrăinarea tânărului cuplu.

Comunitatea acceptă configurarea noilor poli de putere, căci orice alianţă este o dezechilibrare a relaţiilor de putere stabilite anterior. De data aceasta, dialogul este purtat de naş, substitut al mirelui, dar şi patron spiritual al noii alianţe, el însuşi nucleu al unei reţele clientelare de esenţă parentală, cu alte cuvinte, o instanţă economică a satului, un pol de putere. Nu întâmplător, în unele zone ale ţării, mirii erau excluşi de la masa mare, în capul căreia erau aşezaţi naşii sau mirii îi serveau pe naşi la masă.

Graţie caracterului său paradigmatic (simboluri şi com-portamente esenţiale), ospăţul nupţial realizează cea mai

efici-entă formă de pedagogie a ospitalităţii, de acceptare a celuilalt.

2.2.e. Calea mare (întoarsă)

Acesta este numele pe care îl poartă replica nupţială dată de socrii mici. Se mai numeşte şi calea întoarsă sau nunta pe jumătate. Poate avea loc fie luni după nuntă, fie pe parcursul săptămânii următoare:

„La o săptămână era calea întoarsă, nunta pe jumă-tate." [31]

Acest ospăţ confirma starea de fapt şi, implicit, noua aşezare a rolurilor în ţesătura extinsă a neamului. Este, în acelaşi timp, un dar redundant, căci el dublează sensurile ospă-ţului nupţial, văzut ca dar al socrilor mari către comunitate, dar constituie şi un discurs aparte, care subliniază independenţa şi orgoliul neamului din care provine mireasa. Este semn de soli-daritate şi demnitate.

2.2.f. Masa naşilor

Este cea care încheie acest lung şir de ospeţe nupţiale. Este şi ea tot un contra-dar. Mirii, în prima duminică, merg cu plocon la naşi ca semn al confirmării noilor relaţii de rudenie spirituală. Ospăţul oferit de naşi este un sfârşit şi un început.

[31] *Idem*, p. 135.

Îl vedem drept corelativ al mesei de peţire. El consacră ruperea definitivă a tinerilor de părinţi şi validarea lor socială ca in-divizi în cuplu. Responsabilitatea lor socială se conturează în-cepând cu acest ospăţ, lecţie pe care o vor învăţa şi o vor ţine şi ei altora.

Dintre toate formele rituale, nunta s-a degradat cel mai accentuat, dominată fiind acum de spectacular. Cu toate acestea, orice scenografie nupţială se organizează în jurul ospăţului, al mesei mari. În ea sunt înglobate toate sensurile rituale: ale excesului alimentar, ale excesului economic, ale dilatării tem-porale, ale respectării codurilor şi rolurilor, ale acceptării stră-inului şi ale impunerii noilor relaţii de putere.

În cadrul ritualului nupţial pot fi analizate cel mai eficient atât caracterul aparent al realităţii înscenate, cât şi caracterul magnificent, idealizat al acestei realităţi, cu alte cuvinte, mecanismul retoric al rememorării modelului arhe-tipal. Caracterul aparent este susţinut de predominanta spectaculară a ritualului, de succesiunea unor obiecte, corpuri, persoane, puternic marcate vestimentar şi comportamental. Mirele, mireasa, naşul, naşa se detaşează atât prin aspectul vestimentar (tip de costum, particularităţi de croială etc.) cât şi prin „butaforia" ostentativă: bijuterii, elemente individualizante şi comportament formalizat, diferit de cel al restului spectatorilor. Caracterul de magnificenţă este dat de nivelul poetic, de existenţa atât a performerului, simbol al legăturii cu memoria colectivă, întruchipare a acesteia, cât şi a textelor performate (cântecele rituale nupţiale sau cântecele epice), care realizează imersiunea colectivă într-un trecut arhetipal.

În felul acesta, orice ritual nupţial poate fi văzut ca o re-înscenare a nunţii strămoşului, ca rememorare a alianţei esenţiale, ca re-dăruire a darurilor model. Prin intermediul acestui

ritual, ordinea rituală este reprodusă atât concret, prin unirea a două neamuri, cât şi sublimat, prin rememorarea uniunii stră-moşului. De aceea, capacitatea pedagogică a acestui ritual, ac-cesarea codurilor sociale şi culturale, rămâne intactă, în pofida desacralizării sale de-a lungul vremii.

2.3. Bibliografie selectivă

***, ...*Conăcării, oraţii şi cîntece de la nunţi*, ed. II, Folticeni, 1915.

***, ...*Oraţii ţinute la nunţile ţărăneşti*, Sibiu, 1867.

***, ...*Oraţii, cîntece populare, basme şi ghicitori*, ed. V, Craiova, 1879.

ALECSANDRI, Vasile, *Poezii populare ale românilor, adunate şi întocmite de*..., Bucuresci, 1866.

BALŞ, Teodor, *Pe-un picior de plai. Folclor poetic contemporan*, Bucureşti, 1957.

BĂLĂŞEL, Teodor, *Versuri populare ceremonioase*, vol. I, Căticica I, Craiova, f.a.

BÎRLEA, I., *Balade, colinde şi bocete din Maramureş, culese de*... vol. I; *Cîntece poporane din Maramureş – Descîntece, vrăji, farmece şi desfaceri, culese de*..., vol. II, Bucureşti, 1924.

BORNEMISA, Seb., *Cele mai frumoase! Poezii poporale*, ed. II, Cluj, 1926.

BORNEMISA, Seb., *O sută patru chiuituri de la joc*, Cluj, 1926.

BREDICEANU, Tiberiu, *170 melodii populare româneşti din Maramureş*, Bucureşti, 1957.

CARP, Paula şi AMZULESCU, Al., *Cîntece şi jocuri din Muscel*, Bucureşti, f.a.

CERNEA, Gheorghe, *Doine şi chiuituri din Ţara Făgăraşului* (colecţie inedită). *După Flori alese din poezia populară*. Ed. îngrijită de I. Şerb, Bucureşti, 1960.

CERNEA, Gheorghe, *Flori sibiene* (folclor), Sibiu, 1941.

CERNEA, Gheorghe, *Floricele din jurul Cohalmului. Poezii populare din Ardeal*, Bucureşti, 1929.

CERNEA, Gheorghe, *Obiceiuri de nuntă din jud. Hunedoara*, Bucureşti, 1929.

CERNEA, Gheorghe, *Strigături la ospăţ din comuna Paloş, jud. Tîrnava Mare*, Bucureşti, 1931.

CIOARA, Ioan Teodor, *Folclor din Ţara Oaşului, Maramureşului şi Chioaru*, Deva, 1940.

COCIŞIU, Ilarion, *Cîntece populare româneşti*, Bucureşti, 1960.

COCIŞIU, Ilarion, *Folclor muzical din jud. Tîrnava Mare* (schiţă monografică) Sighişoara, Extras din monografia jud. Tirnava Mare, f.a.

CRISTESCU, Florian, *În mijlocul horelor*, Craiova, 1910.

DELAPECICA, Petre Ugliş, *Poezii şi basme populare din Crişana şi Banat*, 1968.

DUGAN-OPAIŢ, Valerian, *Vătăjelul sau oraţiuni ţinute la nuntele ţărăneşti şi doine culese din gura soldaţilor români de...*, ed. II, Braşov, 1906.

DUMITRAŞCU, N. I., *Oraţii. După carnetul lui Iosif Ivaşcu din Orăştie, scrise în 1896 şi publicate de...* 1937.

EMINESCU, M., *Literatură populară*, ed. II, de D. Murărașu, Craiova, f.a.

EMINESCU, M., *Opere alese*, vol. VI, Bucureşti, 1965.

FIRA, Gheorghe, *Nunta în jud. Vîlcea*, Bucureşti, 1928.

FRÎNCU, T., Candrea G., *Români din Munţii Apuseni, (Moţii)*, Bucureşti, 1888.

JARNIK, dr. Ioan Urban şi BÎRSEANU, Andrei, *Doine şi strigături din Ardeal*, Bucureşti, 1885.

MARIAN, Simeon Florea, *Nunta la români. Studiu istorico-etnografico-comparativ*, Bucureşti, 1890.

MARIAN, Simeon Florea, *Poezii poporale române*, t. II, *Doine şi hore*, Cernăuţi, 1875.

MÎNDRESCU, Simeon, *Literatură şi obiceiuri poporane din comuna Rîpa-de-Jos, comitatul Mureş-Turda (Transilvania)*, Bucureşti, 1892.

MÎRZA, Ion, *Regulile nunţilor*, Huşi, 1872.

MOHANU, C., *Fîntîna dorului. Poezii populare din Ţara Loviştei*, Editura Minerva, Bucureşti, 1975.

MUNTEAN, George, *Folclor din Suceava*, Bucureşti, 1959.

NICOARĂ, dr. Eugen şi Netea, Vasile, *Murăş, Murăş apă lină... Literatură populară din regiunea Murăşului-de-Sus*, vol. I, Reghin, 1936.

NICOARĂ, dr. Eugen, *Chiuituri, obiceiuri de nuntă în jud. Mureş*, Sibiu, 1936.

PAULETI, Nicolae, *Cîntări şi strigături româneşti de care cîntă fetele şi feciorii jucînd, scrise de...*, în Roşia, în anul 1838. Ediţie critică, cu un studiu introductiv de Ion Muşlea, Bucureşti, 1962.

PĂSCULESCU, Nicolae, *Literatură populară românească*, Bucureşti, 1910.

POMPILIU, Miron, *Starostii la nunţile ţărăneşti*, Gherla, f.a.

RĂDULESCU-CODIN, C., *Literatură, tradiţii şi obiceiuri din Corbii-Muscelului*, Bucureşti, 1929.

RETEGANUL, Pop, I., *Chiuituri de care strigă feciorii în joc, adunate din popor de*..., Gherla, 1891.

RETEGANUL, Pop, I., *Trandafiri şi viorele. Poezii populare culese şi ordonate de*..., ed. VI, Gherla, 1921.

RETEGANUL, Pop. I., *Starostele sau Datini de la nunţile românilor ardeleni.* Adunate de..., Gherla, 1891.

SEVASTOS, Elena Didia Odorica, *Cîntece moldoveneşti*, Iaşi, 1888.

TEODORESCU, G. Dem., *Poezii populare române*, Bucureşti, 1885.

THEODORESCU, Cicerone, *Izvoare fermecate. Culegere de folclor*, Bucureşti, 1958.

TOCILESCU, Gr. G., *Materialuri folcloristice*, Bucuresci, 1900.

ŢIPLEA, Alexandru, *Poezii populare din Maramureş*, Bucureşti, 1906.

VICIU, Benedict, *Colăcăritul. Obiceiurile ţăranilor români*, Sibiu, 1885.

.

3. Colindatul

3.a. Prezentare generală

Obiceiul pare a-şi avea originea în sărbătorile romane Saturnalia (17 dec.), dar mai ales *Dies Natalis Solis Invincti* (25 dec.), sărbători foarte puternice în Imperiul.Roman de Răsărit.

Etimologic, termenul *colindă* provine din latinescul „calendae" (primele zile ale ficecărei luni în calendarul roman), iar încercarea de a vedea în colindă un derivat din slavul „coleda" nu s-a putut impune pentru că însuşi termenul slav este.un derivat al termenului latin.

La romani, *Calendae Ianuarii* marcau începutul anului administrativ şi erau sărbătorite cu mare fast, având, un pronunţat caracter augural.

La aceasta să mai adaugăm şi influenţa unor sărbători ale unor zeităţi orientale, cum ar fi Cibele şi Mithra, care s-au impus şi au intrat chiar în calendarul roman în secolul al III-lea, ca în cazul zilelor *Naşterii Soarelui Neînvins* (25 decembrie).

Aceste sărbători se bazează pe o libertate totală, generând petreceri excesive, sacrificii animale sub conducerea unui „rege" ales doar pentru acest prilej.

De asemenea, aceste sărbători par a fi fost atât de puternice, încât au constituit cel mai mare concurent al creştinismului primitiv şi au fost resimţite ca atare.

Fixat iniţial pe 6 ianuarie, Crăciunul a fost mutat ulterior, tocmai pentru a contracara influenţa sărbătorilor păgâne, pe 25 decembrie, de ziua *Naşterii Soarelui Neînvins*, marcând din secolul al IV-lea şi începutul anului bisericesc.

Aceasta strategie a bisericii se înscrie pe linia cunoscută a ideologiei acestei instituţii de a substitui marilor sărbători

păgâne figuri de sfinţi şi sărbători noi, dar, pe de altă parte, ne oferă şi o mostră a forţei de rezistenţă a sărbătorilor păgâne.

Acestea au putut fi substituite cu succes în Europa Occidentală citadină, în schimb în mediile rurale, iar Ţările Române au existat secole de-a rândul sub această formă, stratul păgân a rezistat, insinuându-se în noua religie.

Creştinismul primitiv, care îl confunda adesea pe Isus Christos cu Soarele şi care cunoaşte frecvente cazuri de exorcism şi magie în chiar locul oficiului liturgic o dovedeşte pe deplin.

Iar dacă ne gândim că această formă de creştinism se menţine la noi până în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, când biserica se organizează ca instituţie în Ţara Românească şi Moldova, putem afirma că au existat condiţiile unei coexistenţe care s-a dovedit paşnică, a unui creştinism popular, a unor reminiscenţe ideologice şi organizatorice culturale păgâne şi a creştinismului oficial ortodox care nu putea să nu marcheze evoluţia civilizaţiei româneşti.

Dacă mai adaugăm şi faptul că biserica ortodoxă română nu a cunoscut instituţii de tipul Inchiziţiei occidentale, manifestându-se mai puţin tiranic faţă de mediile populare decât cea romano-catolică, atunci putem să ne explicăm existenţa la nivelul culturii noastre populare a unor supravieţuiri păgâne.

Aşa se face că, încă din secolul al XVII-lea, întâlnim atestări privind existenţa colindei. Pastorul Andreas Mathesius din Cergăul Mic, judeţul Alba, precizează într-un memorial din 1647 că obiceiul nu numai că se practică în zonă, dar pare a fi deosebit de puternic, iar comunitatea sătească reacţionează cu hotărâre la încercările pastorului de a interzice colindele.

Paul de Alep precizează acelaşi lucru în notele sale de călătorie, de data aceasta pentru Muntenia.

În secolul următor, Dimitrie Cantemir se referă şi el la acest obicei atît în *Descriptio Moldaviae*, cât şi în *Hronicul vechimei româno-moldo-vlahilor*, propunând chiar o explicaţie filologică a originii refrenului *Leru-i Ler*.

Secolul al XIX-lea, însă, cunoaşte o adevarată efervescenţă în culegerea şi punerea în valoare, prin studii, a colindelor.

a) Culegeri. Pentru prima oară, colindele apar în volumul lui Anton Pann din 1830 intitulat *Versuri muziceşti*, ca mai apoi să fie prezente din ce în ce mai masiv în culegerile celor mai de seamă folclorişti ai epocii: At. Marienescu (1859), Th. Burada, *O călătorie în Dobrogea* (1880), G. Dem. Teodorescu (1885), Alexici, *Texte din literatura populară română,* Gr. Tocilescu (1900), M. Păsculescu, *Literatura populară românească* (1910), Alexe Viciu, *Colinde din Ardeal* (1914), T. Bălăşel, *Versuri populare* române, S. Drăgoi, *303 colinde* (1931), B. Bartok, *Melodien der rumänischem colinde* (1935), G. Breazul, *Colinde* (1938)

b) Studii. După încercările lui Paul de Alep şi Dimitrie Cantemir de a privi ştiinţific.această categorie folclorică, un prim studiu provine de la Johann Karl Schuller în 1860, studiu care apare la.puţin timp după ce At. Marienescu semnase prefaţa culegerii sale (1859). Un studiu care precede o prefaţă a unei culegeri importante întâlnim la G. Dem. Teodorescu, folclorist care în 1879 publica *Noţiuni despre colinde române*, înaintea celebrei sale culegeri (1885).

În 1882, Simion Mangiuca publică un studiu privind colindele în *Călindariu julianu, gregorianu şi poporalu românu*.

O lucrare de un înalt nivel ştiinţific apare în 1920, sub semnătura lui Al. Rosetti: *Colindele religioase la români*, care pune punct discuţiei privind originea refrenului *Leru-i Ler*, pe care filologul îl consideră derivat din *Halleluiah Domine*.

Dar lucrările cele mai prestigioase apar în deceniul IV al secolului XX: Petru Caraman, *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români, slavi şi alte popoare* (l931), Traian German, *Tovărăşiile de Crăciun ale feciorilor români din Ardeal* (1939) şi Ilarion Cocişiu, *Monografia judeţului Tîrnava Mare* (1943).

După război apar studii importante, sub semnături prestigioase: Ovidiu Bîrlea, Mihai Pop, Traian Herseni şi Monica Brătulescu sau Octavian Buhociu şi Mircea Eliade.

De precizat că lucrarea Monicăii Brătulescu oferă chiar un index motivic al categoriei folclorice analizate, ceea ce înseamnă o premieră în folcloristica noastră (*Colinda românească*, 1981)

3.b. Colindatul ca ritual

Ospitalitatea mundană este o replicare, mai mult sau mai puţin secularizată, a gestului primordial de acceptare a revelaţiei divinităţii, spaimă şi speranţă, moarte şi renaştere. Toate la un loc. Această lecţie este cuprinsă în ritualul colinda-tului de iarnă.

Colindatul ca act ritual de învăţare colectivă a ospita-lităţii este corelativ cu ritualul funerar, căci încorporează şi vehiculează aceleaşi adevăruri esenţiale: învingerea morţii prin captarea valorii ei educative, încrederea în viitor, responsabili-tatea faţă de semeni, existenţa ca ospitalitate.

Dacă moartea semenului reiterează moartea dintâi, moartea anului poartă în sine întreaga mistică a morţii timpului şi, aşa cum reziduurile morţii strămoşului sunt purtate într-o derivă veşnică de fiecare moarte individuală prin ritualurile funerare, la fel, reziduurile morţii primului an sunt purtate de fiecare înscenare a ritualurilor de Anul Nou. Facerea noastră sub semnul morţii celuilalt nu are nici un sens dacă nu este corelată cu moartea şi renaşterea timpului, ar fi o inhibare nepermisă, periculoasă a devenirii simbolice a lumii. Ar fi ca şi când tensiunile s-ar acumula la infinit într-un spaţiu închis ermetic. Sărbătorile ciclului Anului Nou reprezintă eşaparea simbolică a tuturor tensiunilor contingente.

Şi, dacă ospitalitatea este într-o relaţie consubstanţială cu moartea, înscenarea ritualurilor de înnoire a anului evidenţiază ritualul ospitalităţii ca principiu cosmic, iar dăruirea, în cazul de faţă, înseamnă dăruirea exemplară, căci, aşa cum am văzut în cazul ritualului funerar, ţăranul român are tendinţa de a organiza lumea de dincolo, cosmosul, după modelul lumii pe care o stăpâneşte, dar nu din orgoliu sau nesăbuinţă, dintr-o gândire stereotipă sau lipsă de imaginaţie, ci din respect profund faţă de Creator şi dintr-o raţiune simplă care-i spune că Dumnezeu a făcut o singură creaţie. Este un

gând confortabil, care îl protejează de trauma psihică a imaginării unor universuri infinite, premisă a unei rătăciri veşnice a sufletului.
Aşa cum moartea semenului ne conştientizează responsabilitatea faţă de el, revelarea lui ca muritor, la fel, moartea anului aduce cu sine revelaţia că timpul, ca şi omul, moare pentru a renaşte. Moartea anului poartă în sine marea iluzie a comunicării şi a transparenţei cu veşnicia, care altfel nu poate fi percepută şi, în fond, nu are sens să fie percepută căci contravine statutului nostru de muritor, limitelor noaste ontologice. Nu întâmplător, la hotarul dintre ani, porţile cerului se deschid, lucruri ascunse de la facerea lumii sunt revelate celor capabili să le vadă în aceste momente. Conştiinţa morţii anului generează responsabilitatea comunităţii faţă de timp, imaginat ca o fiinţă. Această responsabilitate este tradusă de ritualul colindatului de iarnă.
Colindatul de iarnă este asociat în conştiinţa poporului nostru în modul cel mai profund cu ideea de sărbătoare, de ceremonie. Fără îndoială, el induce cel mai eficient în rândul participanţilor senzaţia de scoatere din profan şi de confruntare cu sacrul. Comunitatea tradiţională şi nu numai, căci, deşi puternic sărăcită semantic, sărbătoarea se manifestă destul de viguros, chiar dacă în forme adaptate, şi în lumea secularizată, reacţionează la această stare de excepţionalitate absolută prin instaurarea unui exces purificator: curăţarea spaţiului locuit, a corpului, a hainelor, exces dublat de mărcile obişnuite de sărbătoare, hainele specifice şi luminile.
Intensitatea acestei reacţii, atât ca fenomen, cât şi ca asumare, nu poate fi explicată doar prin afinitatea sau formalismul sacramental, ci, mai ales, prin solidaritatea comunităţii în jurul ideilor pe care acest complex sacramental îl emană,

solidaritate care se defineşte istoric şi se explică prin permanenţe organizatorice:

„Colindatul, acolo unde este el în floare, nu e numai o datină, el este o edevărată instituţie, cu legile şi regulile ei, cu o anumită organizare cu totul aparte. Într-adevăr, nici o alta din datinile anuale nu e cultivată cu mai mare interes decât colindatul Crăciunului şi nici o alta nu se prezintă aşa de organizat ca ea."[32]

Toate aceste elemente sugerează că obiceiul are o putere educativă, modelatoare redutabilă, care îi asigură supravieţuirea, dar care, în acelaşi timp, asigură comunităţii forţa psihică şi morală atât de necesară vieţuirii în istorie.

3.c. Prima lecţie, confruntarea cu moartea

Colindatul de iarnă se încadrează într-un vast şi extrem de semnificativ context solstiţial care sugerează, în general, trecerea, văzută drept ciclicitate, trecerea dintr-o perioadă de vegeta-ţie într-alta, dintr-un ciclu de muncă în alt ciclu de muncă, dar şi ca moarte şi renaştere a soarelui, a naturii, a timpului prin întruchiparea sa, anul. Această componentă tanatică nu provine doar din marcarea liminală, ci şi din preluarea unei mitologii funerare originare (cultul Cybelei, al Soarelui Biruitor, al Saturnaliilor).

[32] Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi şi la alte popoare*, Bucureşti, Editura Minerva, 1983, p. 10.

Acest context solstiţial reprezintă ciclul celor douăspre-zece zile, *duodecesima*, în Evul Mediu, care durează de la Crăciun la Bobotează (25 decembrie – 6 ianuarie) şi care cuprinde două sărbători liminale, Naşterea Domnului şi Anul Nou, adevărate condensări ale ideii de trecere într-un context eminamente liminal. Acest ciclu duodecesimal sacramental conjugă ideile de moarte şi de renaştere, pe care sărbătoarea ca organizare încearcă să le medieze.
Mihai Pop explică această funcţie de mediere a sărbă-torii plecând de la simbolistica liminală a Anului Nou:

„Sărbătorile se plasează în prezent, adică noi suntem în raportul acesta cu timpul, pe care l-am tăiat în secvenţe recurente care se repetă în fiecare an; nu suntem, deci, în timpul sărbătorilor, în prezent şi în acest prezent trebuie să vedem ce ştim din ceea ce a fost în trecut şi ce putem să prevedem din ceea ce o să fie în viitor. Pe baza acestui triplu sistem de opoziţii, prezentul este un moment în care se mediază, în care ceea ce este opus, trecutul şi viitorul, vechiul şi noul, cunoscutul şi necunoscutul se caută să fie cumva împăcate şi să putem să trecem peste prag."[33]

Colindătorii şi comunitatea au conştiinţa unei responsa-bilităţi inalienabile, conştiinţa înfăptuirii a ceva exemplar, esenţial, că gesturile lor şi efortul imnodic depus în noaptea dinspre 24 spre 25 decembrie au menirea de a reinstaura ordinea unei lumi căzute în negura haosului. Această responsa-bilitate nu poate fi în nici un fel evitată, căci reprezintă facerea noastră ca indivizi ce conştientizează

[33] Mihai Pop, *Folclor românesc*, vol. II, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet" - Cultura Naţională, 1998, p. 295.

misterul morţii fiinţei prin participarea la facerea kosmosului, conştientizând, în acelaşi timp, misterul morţii timpului.
Aşa cum responsabilitatea în cazul morţii celuilalt se manifestă prin participarea şi prin respectarea legilor ritualului funerar, la fel şi în acest context, responsabilitatea noastră faţă de destinul lumii se topeşte în formele ritualului colindatului. Colindătorii, cei serioşi, cum îi numeşte Caraman, referindu-se tocmai la cei care, prin organizarea strictă, cetaşii, conştienti-zează caracterul inalienabil al responsabilităţii lor faţă de ceea ce urmează să înfăptuiască, sunt un fel de preoţi solari. Extrem de semnificativ este şi faptul că ceata este definită teritorial. Responsabilitatea individuală este corelată cu o responsabilitate a neamului, singura instanţă de putere, care gestionează un teritoriu, destinele celor vii, şi o tradiţie, numele şi memoria celor morţi.
Aşa se explică nu atât interdicţiile cetelor de a încălca teritoriile limitrofe, cât violenţa reacţiilor în aceste cazuri, violenţă care, din această perspectivă, poate fi interpretată drept rituală, ca o respingere sau chiar ca o sacrificare a străinului, ca formă de apărare a ordinii prestabilite, a acelui străin despre care Derrida afirma că începe prin a contesta

„... autoritatea şefului, a tatălui, a capului familiei, a stăpânului casei, a principiului ospitalităţii..."[34]

Această violenţă fizică faţă de intrusul care nu respectă regulile are un corelativ simbolic în comportamentul colindăto-rilor faţă de acei membri ai comunităţii care nu primesc colin-datul, cazuri, de altfel, extrem de rare. Smulsul sau mânjitul porţilor, ca şi formele poetice de descolindat

[34] Jacques Derrida, *Despre ospitalitate*, Iaşi, Editura Polirom, 1999, p. 9.

sunt întruchipări ale unei violenţe simbolice, un contra-ritual sacrificial, care, nu credem că vizează atât marginalizarea, deşi satul contemporan aşa percepe aceste gesturi, cât o rezolvare simbolică a unei situaţii inedite: conştientizarea violentă a morţii ca formulă de responsabilizare.
Sugerăm această intepretare cu atât mai mult cu cât singurele cazuri exceptate de la colindat şi, implicit de la pedepsire, sunt cele îndoliate, cele care trăiesc revelaţia morţii prin moartea celuilalt, şi conştientizarea morţii individuale nu poate fi redundantă.
La colindat trebuie să participe toată comunitatea, ca într-un dialog sacramental, altfel, sensurile magice ale ritualu-lui dispar, devin neoperante. Motorul simbolic al ritualului este pus în funcţiune de interacţiunea dintre două tipuri de nuclee simbolice: cel al liminalităţii spaţiale (limita satului, limita teritoriului de colindat, poarta, fereastra, pragul casei) şi cel al liminalităţii temporale (noaptea, zorile, vârstele umane limi-nale; copilăria, starea premaritală).
Fie într-o formă gestuală, fie poetică, cele două nuclee simbolice sunt colegate printr-un coagulant extrem de puternic: moartea, aşa că nu ne este greu să intuim că toată această reţea simbolică liminală devine sistemul de canale de comunicare simbolică prin care circulă spre structurile poetice de suprafaţă (colinde, pluguşor, vasilcă etc., „texte") reziduurile morţii. Generarea şi manifestarea acestor structuri poetice de suprafaţă nu pot fi concepute în afara ideii de ospitalitate.

3.d. Moartea şi ospitalitate în colindele de fereastră

Noaptea, somnul şi pragul construiesc în acest tip obli-gatoriu de colinde un decor tanatic. Noaptea şi somnul gazdelor sunt întruchipări simbolice ale morţii timpului. Trezirea acestora de către colindători înseamnă trecerea pragului (al casei, al timpului): renaşterea. Concret, acest salt simbolic este tradus în ritual prin dialog. Dialogul este aici concretizarea ospitalităţii, căci în cadrul lui, gazda este recunoscută drept stăpân al casei, iar colindătorii îşi declină numele şi rolul lor social, se identifică şi, astfel îşi asumă responsabilitatea faţă de actele lor în faţa gazdei, cu alte cuvinte, responsabilitatea faţă de viitorul comun pe care îl propun. Tot acest dialog, ca formă simbolică a ospitalităţii, sugerează recrearea ordinii sociale, plecând de la asumarea ospitalităţii ca schimb de responsabi-lităţi, ca schimb de identităţi, ca identificări reciproce, ca *„ipo-teză a generării”*[35]

Traseul ritual înscenează această filosofie. Starea iniţi-ală, prin contopirea simbolisticii nopţii, a somnului şi a morţii, sugerează regresia în starea primordială de haos. Ea este urmată de efortul de a reinstaura ordinea (re-facerea kosmo-sului). Această secvenţă are două articulaţii ritual-textuale. Prima se realizează prin marcarea stării de curăţenie ca premisă rituală a dialogului, a ospitalităţii, dar şi ca detaşare, rupere, tăiere, alungare (toate sunt simbolizate de măturare) a impurită-ţilor trecutului, care ar putea împiedica trecerea, iar cea de-a doua, prin marcarea dificultăţilor „trezirii”. Ultima stare presu-pune confirmarea viitorului ca bogăţie, fecunditate. Darurile pe care gazda le face colindătorilor, colacul, sublimare a ofrandei alimentare prin circularitatea formei ca semn al împlinirii desti-nului, şi vinul sunt mărci

[35] *Idem*, p. 33

ale acceptării reciproce, ale confir-mării solidarităţii în jurul credinţei comune că gesturile lor repetă gesturi primordiale şi că reiterarea lor este menită a depăşi criza timpului.
Gospodarii trebuie să-şi aştepte colindătorii în condiţii ce presupun curăţenie şi ofrandă – pâinea şi vinul – , semne ale acceptării celuilalt:

„Sculaţi boieri, slugile
Să mături curţile
Cu mături de măruncuţă...
Noi de mult că ne-am sculat
Masa mare am gătat
Cu dulceaţa grâului
Cu lacrima vinului
Şi-am aprins făcliile
Prin toate ungeţele”[36]

Gesturile mai au şi menirea de a confirma asumarea colectivă a sacralităţii acestei perioade, în sensul că nu numai colindătorii au conştiinţa funcţiei lor sacerdotale, dar şi restul comunităţii conştientizează rolul ritual pe care trebuie să-l interpreteze în cadrul acestui scenariu al sărbătorilor de iarnă. De aceea, atmosfera care se instaurează respectă trăsăturile oricărei convenţii sacre, tipice pentru orice fel de ritual. Urma-rea logică a asumării conştiente a rolurilor, sensurilor şi func-ţiilor ritualului este marcată de primirea fără greutate a colin-dătorilor:

„Lasă-i, doamnă, să ne vie
Şi pre noi să ne colinde

[36] ***, *Colinde populare româneşti*, Bucureşti, Editura Minerva, 1992, p. 39.

Şi pre noi, pre amândoi." [37]

Obstrucţia rituală este una simbolică şi trimite la sensu-rile de bază, somnul şi moartea, de aceea colinda conţine o întreagă tramă simbolică, în care regăsim simboluri creştine şi precreştine, pentru a marca „trezirea" boierilor:

„Mână un stol de porumbei
Pe poartă porumbi îmi saltă
Şi-mi săltară de-mi zburară
Sus, mai sus că se-nălţară
C-un nor alb se-amestecară
Jos, mai jos că se lăsară
Potriva divanului
Drept casele domni' şi buni...
...
Şi-mi cântară
'mi gângurară
Mari boieri nu-mi deşteptară"[38]

Această trezire, în ciuda eforturilor depuse, nu se face decât primăvara. Sensurile simbolisticii sunt evidente: renaşte-rea timpului echivalează cu renaşterea naturii, cu începerea unui nou ciclu vital. În alte cazuri, chiar Dumnezeu este cu-prins de somn, ca întruchipare a haosului. Motivul somnului Creatorului, care mai apare şi în unele legende cosmogonice, ne pune în faţa unui *deus otiosus*, obosit de efortul creaţiei, în-depărtat prin somn de creaţia sa, ceea ce nu este deloc propriu ideologiei creştine, dar care se integrează perfect în cadrul filo-sofiei populare a acestui tip de ritual, pentru că

[37] *Idem,* p. 45.
[38] *Idem*, pp. 54-57.

realizează închiderea unui larg cerc simbolic al morţii şi al renaşterii (somnul Creatorului reverberat în somnul naturii, al gazdei) şi, în acelaşi timp, asigură, din punct de vedere retoric, prin re-cursul la exemplul instanţei supreme impunerea acestei stări catalectice universale, pe care ritualul şi colindătorii trebuie să o combată. Haosul mai este instaurat şi în urma unui desfrâu ritual, exces care distruge ordinea prestabilită (motivul răpirii astrelor). În timp ce Dumnezeu şi sfinţii chefuiesc, arhanghelul Mihail, sfântul Petre sau sfântul Ion anunţă prădarea raiului. Cel care a generat această dezordine este sfântul Petre, care, adormind, i-a permis lui Iuda să fure soarele şi luna, schim-bând, astfel, ordinea firească a lumii, întrucât raiul se întunecă în timp ce iadul se luminează. Cel care restabileşte armonia cosmosului este fie sfântul Ilie, fie arhanghelul Mihail.

Finalul colindei este, în fond, o confirmare a viitorului sub semnul bunăstării. Există chiar o dezvoltare metaforică a „ceea ce vine", a aşteptării ca premisă a înfăptuirii celor promise:

„Ia sculaţi, sculaţi
Voi, boieri bogaţi
De mi vă uitaţi
Pe-o gură de vale
Vouă vi se pare
Tot soare răsare
Ci vouă vă vine
Tot cirezi de vaci
...
Tot turme de oi
...
herghelii de cai

...
Tot care cu grâu
...
Ce e-n casă să trăiască
Ce e-afară să sporească” [39]

Colindatul ca act de ospitalitate este pecetluit prin dăru-irea colindătorilor, cum am precizat anterior. Aceasta este o dă-ruire concretă. Considerăm că mai putem vorbi şi despre o dăruire mai subtilă, aceea a propriilor copii, dăruire care con-jugă moartea simbolică şi renaşterea, ospitalitatea pură care nu se poate institui decât faţă de dumnezeire. Acest tip de dăruire poate fi găsit în colindele specializate în raport de vârstă (colin-da de prunc, de flăcău, de fată).

Colindul de prunc este, cel puţin straniu, dacă ne gândim la conţinutul acestuia. Trei oşti fără conducător poposesc la poalele unui copac uriaş, axă a lumii, scară a desăvârşirii:

„Sus n’e frunza poartă
Jos n’e umbra roată”.[40]

Boierii celor trei oşti află că la casa celui colindat se află un fecior pe care îl doresc drept conducător, de aceea vin să-l ceară părinţilor. Mama se opune cererii lor, dar tatăl este de acord. Finalul colindei subliniază uşurinţa de a domni, deci, normalitate unei astfel de cereri adresată unui copil. Colinda pare a fi structurată retoric plecând de la tensiunea generată de poziţiile contradictorii ale părinţilor:

[39] *Idem*, p. 77.
[40] Nicolae Densusianu, *Vechi cîntece şi tradiţii populare* româneşti, Bucureşti, Editura Minerva, 1975, p. 3.

„Dă-mi-l, maică, dă-mi-l
Dă-mi-l, taică, dă-mi-l
Taică-său mi-l da
Maică-sa nu vrea
Şi-aşa că-mi zicea
Că e mititel
Mic nepriceput
Nu ştie-a domnea/”[41]

Această tensiune conţine mai mult decât un simplu pre-ambul augural. Ea subliniază că, până la o anumită vârstă, copilul aparţine universului feminin, fiind dependent de mamă. De aceea, acceptul tatălui capătă conotaţii iniţiatice. Prin revelarea secretelor vieţii, în special, ale vieţii militare, ale maturităţii, copilul este pregătit să treacă într-o altă vîrstă, să moară ca fiinţă indistinctă din punctul de vedere al genului şi să renască bărbat, întruchipare a viitorului casei.

Aceeaşi retorică poate fi aplicată colindelor de flăcău. În general, aceste colinde sunt circumscrise ideii de eroism, semănând, pe alocuri, izbitor, cu uciderea de către Siegfried a balaurului în epopeea medievală *Niebelungenlied*. Tânărul trebuie să vâneze o serie de animale fantastice, cerbul năzdrăvan, leul, dulful de mare, prilej cu care îşi dovedeşte calităţile necesare integrării lui în rândul societăţii bărbaţilor şi, implicit, se poate căsători, căci, de cele mai multe ori, scopul probelor vitejeşti la care este supus tânărul au drept scop asigurarea celor necesare căsătoriei:

„Ferice-mi, ferice-mi
De acest voinic
Bun vânat ş-o prins

[41] *Ibidem*.

El din carnea lui
Nunta şi-o nunti."[42]

Unul dintre cele mai cunoscute motive este cel al luptei cu cerbul fabulos sau năzdrăvan. Ca în multe variante, incipitul se realizează ca o structură unitară, menită să anticipeze proba şi să contureze excepţionalitatea acesteia prin marcarea spaţiu-lui. Este vorba de un spaţiu silvan, sălbatic, tipic probelor iniţi-atice, de confruntare cu haosul, cu necunoscutul, cu străinul, cu duşmanul:

„Fiara câmpului
Cerb s-a lăudat
El de und' s-adapă
De unde apa-mi curge
Apa curgătoare
Pietre sunătoare
El de und'se paşte
Unde iarba-mi creşte
În patru se-mpleteşte
Şi-n găităneşte."[43]

Caracterul iniţiatic este accentuat uneori prin sublinierea pregătirilor făcute de tânăr pentru vânarea acestui animal şi care sunt similare unei spălări rituale, dar şi prin existenţa aproape misterioasă a fiarei:

„Cerbul că-mi sosea
Şi se fericea
Ferice de mine
Nimeni nu mă ştie."[44]

[42] *Idem*, p. 8.
[43] *Ibidem*.

Voinicul îl găseşte fie din întâmplare, fie în urma unei îndelungi şi conştiente căutări. Cerbul este găsit mai totdeauna adormit, fapt ce-i permite tânărului să-l vâneze cu uşurinţă. Alteori, se desfăşoară o luptă asemenea celor din basme, care se termină prin prinderea cerbului şi aducerea lui în sat, ceea ce determină admiraţia fetelor şi mulţumirea părinţilor:

„Ia ieşi, taică,
Ia ieşi, maică
Ia ieşi, maică, pân'afară
De vezi, maică, ce-ai scăldat
Ce-ai scăldat şi ce-ai băiat."[45]

De fapt, această structură conţine mai mulţi vectori ritu-ali. În primul rând, se vede o ruptură simbolică de universul copilăriei, al dependenţei de părinţi. În al doilea rând, este evi-denţiată acea stare de împlinire a tânărului care îi permite acce-derea într-o nouă vârstă, cea a maturităţii dobândite.

În cazul colindelor de fată, se schimbă doar contextul, care este unul erotic şi nu eroic, dar retorica este aceeaşi. Inci-pitul marchează, de data aceasta, o cu totul altă axă a scenariu-lui colindatului: tensiunea dintre universurile feminine şi mas-culine. Fata este răpită sau pur şi simplu purtată într-un leagăn de mătase între coarnele unui animal fabulos: cerbul sau taurul, simboluri masculine prin excelenţă:

[44] *Idem*, p. 7.
[45] *Idem*, p. 9.

„La coarnele lui bour
Mi-este un leagăn de mătase
Dar în leagăn cine şade?
Şade... cea frumoasă
Şi-mi şade şi-mi chindiseşte.”[46]

Imaginile acestea sunt şocante dacă ne gândim la posi-bilele filiaţii mitologice: taurul cu fata răpită amintesc de mitul răpirii Europei de către Zeus sau de imaginea zeiţei egiptene Isis aşezată în coarnele taurului Apis. Şi într-un caz ca şi în celălalt, simbolistica este legată de vechile rituri de fertilitate.

Raptul însuşi, dacă ne gândim numai la răpirea sabine-lor, este o veche practică nupţială, pe care o regăsim şi astăzi în cadrul comunităţilor rurale româneşti în diferitele jocuri ce mimează răpirea miresei în timpul nunţii. Mai mult chiar, răpi-rea fetei a fost mult timp o practică maritală des întâlnită în satele româneşti, prin care se evitau posibilele refuzuri ale pă-rinţilor sau complicaţiile exogamiei, dar care, şi într-un caz ca şi în celălalt, aveau implicaţii majore asupra destinului cuplu-lui. Poate de aceea, fata răpită ameninţă răpitorul cu represaliile părinţilor, dar, mai ales, ale fraţilor:

„Da’ştii, Borhot, da’ nu ştii
Că am fraţi
La carte daţi
Veri primari
Prin vaduri mari
Ţie, Borhot, veste’or prinde
Năvoadele le-or întinde
Şi pe tin’ Borhot te-or prinde.”[47]

[46] *Idem*, p. 23.

În cele din urmă, raptul se transformă în sacrificiu nup-ţial, animalul ca şi în cazul colindelor de flăcău, asigurând în chip simbolic hrana rituală, dar şi a obiectelor necesare tinerei în viitoarea ei gospodărie: talere, pahare:

„Borhot, din carneaua ta
Nutri-r-ar boieri cu ea
Borhot, din oasele tele
Făcea-le-ar talerele
...
Făcea-le-ar păhărele.”[48]

Performarea unor astfel de colinde, de multe ori la cere-rea gazdei, este sinonimă cu scoaterea copilului şi, respectiv, a flăcăului sau a fetei, din anonimatul vârstei, al stării lor sociale, cu un fel de oferire simbolică a lor. Într-o astfel de oferire se contopesc fiorii morţii simbolice şi afirmarea încrederii în viitorul care ia naştere în cadrul ritualului de iarnă văzut ca ritual de ospitalitate.

3.3. Bibliografie selectivă

[47] *Ibidem*.
[48] *Ibidem.*

BÎRLEA, Ovidiu, „Colindatul în Transilvania”, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei* pe anii 1965-1967, Cluj, 1969.

BOBOC, Nicolae, *Motivul premioritic în lumea colindelor*, Timişoara, Editura Facla, 1985.

BRĂILOIU, Constantin, „Colindele d-lui G. Breazul”, extras din *Viaţa Românească*, 8/1938, Bucureşti, Monitorul oficial şi imprimeriile statului: Imprimeria centrală, 1938.

BRĂILOIU, Constantin, *Opere I, II, IV, V*, (trad., ed. îngrijite şi prefaţate de E. Comişel), Bucureşti, Editura Muzicală, 1967, 1969, 1976, 1979.

BRĂTULESCU, Monica, *Colinda românească. The Romanian Colinda (Winter-solstice Songs)*, Bucureşti, Editura Minerva, 1981.

BRĂTULESCU, Monica, „Câteva precizări în legătură cu utilizarea noţiunii de funcţie în folclor”, în *Revista de etnografie şi folclor* 1/1976, pp. 23-45.

BREAZUL, George, *Colinde, culegere întocmită de...*, Craiova, Editura „Scrisul Românesc”, 1938.

BREAZUL, George, *Arhiva fonogramică* (1932), reed. în *Muzica românească de azi*, 1939, pp. 386-387.

BREAZUL, George, *Patrium Carmen. Contribuţii la studiul muzicii româneşti*, Craiova, Editura „Scrisul Românesc”, 1941.

BUGA, Marin, „Tipuri de structuri compoziţionale în colindele româneşti”, în *Revista de etnografie şi folclor*, 1/1969, pp. 27-57.

BUHOCIU, Octavian, *Folclorul de iarnă, ziorile şi poezia păstorească*, Bucureşti, Editura Minerva, 1979.

CARAMAN, Petru, „Descolindatul în sud-estul Europei”, în *AF* 11/1981, pp. 57-94.

CARAMAN, Petru, *Colindatul la români, slavi şi alte popoare* (1928), Bucureşti, Editura Minerva, 1983.

CERNEA, Eugenia, „Contribuţii la tipologizarea colindelor româneşti”, în *Revista de etnografie şi folclor*, 3/1969, pp. 225-242.

CIREŞ, Lucia, „Colinde din Moldova”, în *Caietele Arhivei de Folclor*, vol. V, laşi, 1984.

DRĂGOI, Sabin V., *303 colinde cu text şi melodie*, Craiova, Editura „Scrisul Românesc”, 1931.

DRĂGOI, Sabin V., *Monografia muzicală a comunei Belinţ. 90 melodii cu texte, culese, notate şi explicate*, Craiova, Editura „Scrisul Românesc”, f.a.

DRĂGOI, Sabin V., „Colinde din comuna Zam - Hunedoara, în *Revista de etnografie şi folclor*, 3/1957, pp. 55-74.

DRĂGOI, Sabin V., „Simetrie şi asimetrie în cântecul popular românesc”, în *Muzica*, 11/1960, pp. 20-23, 12/1960, pp. 24-27.

FOCHI, Adrian, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea [...]*, Bucureşti, Editura Minerva, 1976.

FOCHI, Adrian, *Estetica oralităţii*, Bucureşti, Editura Minerva, 1980.

HERŢEA, Iosif, „Câteva observaţii asupra repertoriului de colinde ale comunei Boişoara-Vâlcea”, în *Revista de etnografie şi folclor*, 5/1970, pp. 395-416.

HERŢEA, Iosif, *The Romanian Carols,* Bucharest, Cultural Foundations Publishing House,1999.

IONESCU, Constantin A., *Colinde cu text şi melodie (culese şi notate de...)*, Sibiu, Tiparul „Scrisul românesc”, 1944.

PAMFILE, Tudor, *Culegere de colinde, cântece de stea, vicleime, sorcove şi pluguşoare. Intocmite pentru folosul tineretulu ce urează la Crăciun şi Anul Nou*, Bucureşti, Leon Alcaly, f.a.

PAMFILE, Tudor, *Sărbătorile la români. Crăciunul. Studiu etnografic*, Bucureşti, Socec & Comp. şi C. Sfetea", 1914.

POP, Mihai, Pavel RUXĂNDOIU, *Folclorul literar românesc*, Bucureşti, Editura didactică şi pedagogică, 1976.

POP, Mihai, „Pe marginea colindatului”, în vol. *Folclor literar*, VI, Timişoara, Tipografia Universităţii din Timişoara, 1985, pp. 7-16.

RĂDULESCU-PAŞCU, Cristina, *Repertoriul obiceiuri-lor de iarnă*, Bucureşti, Conservatorul de muzică „Ciprian Porumbescu”, 1983.

ROSETTI, Alexandru, „Colindele religioase la români”, extras din *Analele Academiei Române*, Bucureşti, Librăriile „Cartea Românească” şi „Pavel Suru”, 1920.

SCHUURSMA, Ann, *Colinde cu Dubă în Valea Mureşului, South-western Transylvania (Hunedoara Province, Romania),* 1987. (2 vol., manuscris oferit bibliotecii IEF).

TEODORESCU, G. Dem., *Noţiuni despre colindele româneşti*, Bucureşti, Tipografia „Tribuna română”, 1879.

VICIU, Alexiu, *Colinde din Ardeal*, Bucureşti-Leipzig- Viena, Librariile Socec şi Sfetea, 1914.

4. Descântecul

4.a. Prezentare generală

Vechimea speciei este în afară de orice dubiu. Culturile antice mediteraneene cunosc practici identice descântecului (cf. Pliniu, *Istoria naturală*, Caton, *Despre agricultură*), al căror sens terapeutic este destul de clar menţionat.

Doar timpul a făcut ca acest sens terapeutic să explodeze într-o polisemie derutantă. Iar dacă mai adăugăm şi presiunea ideologică deformatoare şi de lungă durată, în special aceea propagată de biserica romană, vom avea o întreagă şi pasionantă problematică privind vraja şi vrăjitoria.

Încă de la început trebuie să se facă însă o distincţie privind existenţa vrăjitoriei în Europa catolică şi în cea ortodoxă şi, mergând mai departe, în cadrul civilizaţiei româneşti.

Rolul jucat de biserica romană în ţările apusene a determinat, printre altele, apariţia unor instituţii suprastatale cu scopul de a asigura coeziunea de opinie şi de a întări poziţia catolicismului.

Dintre acestea, cea mai notabilă a fost, fără îndoială, Inchiziţia.

Cât priveşte raportul dintre vrăjitorie şi Inchiziţie, nu puţini sunt cercetătorii care consideră că vrăjitoria, aşa cum a fost ea înţeleasă în Evul Mediu, a fost, într-un anumit sens, chiar produsul Inchiziţiei (H.C. Lea, *apud* Mircea Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, p.94). Persecuţia epidemică a magicienilor şi a vrăjitoarelor (Joseph Hansen) a condus la punerea pe rol a sute de procese de erezie, generând mai curând un fel de publicitate, decât eradicarea acestor practici şi un exemplu educativ.

Ceea ce este pozitiv, dacă se poate spune aşa, din toată această efervescenţă punitivă, este faptul că, în urma proceselor intentate, a rămaa o arhivă cu documente care, cercetate cu grijă, pot releva aspecte etnografice valoroase ceea ce, de fapt, l-a determinat pe Joseph Hansen, arhivar german, să pu-

blice arhiva proceselor la începutul secolului XX (*Zauberwahn. Inquisition und Hexenprozess*, München).

Nu acelaşi lucru, privind bogăţia documentaţiei, se poate spune despre această problematică în arie românească.

Cum ortodoxia la noi nu a cunoscut instituţii similare Inchiziţiei, această problematică s-a constituit exclusiv ca domeniu de studiu în cadrul mai multor ştiinţe umaniste conexe, cum ar fi folclorul, etnologia sau sociologia, începând din a doua jumătate a secolului trecut.

În felul acesta, numele celor care s-au ocupat de strângerea materialului ştiinţific vizând problematica în discuţie reprezintă de fapt, o scurtă istorie a folcloristicii româneşti:

Artur Gorovei, *Descântecele românilor*, publicate doar în 1913; Moses Gaster, *Literatura populară română*, 1883; G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare ale românilor*, 1885; M. Canianu, *Din psicologia populară*, 1894; Ch. Laugier, *Contribuţii la etnografia medicală a Olteniei*, l925; Vasile Bogrea, *Sfinţii medici în graiul şi folclorul românesc*, 1924-1926.

Adăugând la aceste exemple şi numele altor culegători care introduc această specie folclorică în culegerile lor: S.Fl. Marian, Hodoş, Gregorian, Alexici, Bălăşel, Candrea, avem confirmarea răspândirii naţionale a descântecului.

Multe din aceste culegeri, care organizează pentru prima dată informaţia atât de eterogenă, nu conţin, din păcate, date privind contextul etnografic, descrierea momentelor, a instrumentelor, a gesturilor, a auxiliilor necesare performării acestei specii complexe.

Oricum, acest moment din evoluţia problematicii în discuţie se detaşează net de prima încercare de tipologie pe care D. Cantemir o face în *Descriptio Moldaviae* (1716).

Lucrarea lui Cantemir reprezintă, de altfel, şi prima atestare documentară a acestei specii, în urma deosebirii esenţiale pe care o face în chiar primul capitol, „Despre religia Moldovenilor", al părţii a treia a lucrării între religia ortodoxă şi reminiscenţele păgâne. Acestea din urmă sunt puse pe seama lipsei de „lumină" a norodului, dar conţin o foarte bogată informaţie referitoare la „fermecătură".

Notele acestui capitol alcătuiesc un mic tratat de tradiţii populare de la începutul secolului al XVIII-lea. Interesant este că, din cele 24 de subiecte privind tema pe care o tratăm, 7 se referă cu claritate la practici vrăjitoreşti.

O a doua etapă în evoluţia domeniului s-ar caracteriza prin efortul de interpretare ce marchează lucrări precum cele ale unor: Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, 1945; Ovid Densusianu, *Limba descântecelor*, 1929-1930; Ovidiu Papadima, *Literatura populară română*,1968; Ion Muşlea şi Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele B.P. Hasdeu*, 1970; D. Caracostea şi O. Bîrlea, *Problemele tipologiei folclorice*, 1971; Al. Rosetti, *Limba descântecelor româneşti*, 1975; M. Pop şi P. Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, 1968.

Această tendinţă nu se manifestă, după cum lesne s-ar putea crede, analizând anii de apariţie ai lucrărilor mai sus menţionate, doar cu începere din perioada interbelică.

Încă din 1877-1879, B.P. Hasdeu este preocupat de interpretarea elementelor constitutive ale manifestărilor de exorcizare pe care el le identifică în „Texturile măhăcene" datând de pe la 1500, împingând prima atestare a practicii descântatului chiar în perioada migraţiei geţilor pe teritoriul ţării noastre (cf. Zina Filma, *Goţii şi Gepizii în Dacia*, 1877).

Toată această preocupare sistematică timp de un secol şi jumătate conturează o poziţie clară a acestei specii în cadrul culturii noastre populare.

4.b. Bibliografie selectivă

***, *Aspecte istorice ale medicinei în mediul rural* - studii şi note, sub redacţia doctor G. Brătescu, Bucureşti, Editura Medicală, 1973.

BĂLTEANU, Valeriu, *Terminologia magică populară românească*, Bucureşti, Editura Paideia, 2000.

BLAGA, Lucian, Gândire magică şi religie. Trilogia valorilor II, Bucureşti Editura Humanitas, 1996.

BOGREA, Vasile, „Sfinţii - medici şi folclorul românesc", în *Daco-Romania* IV, 1924 - 1926, republicat în *Pagini istorico-filologice*, cu o prefaţă de acad. Constantin Daicoviciu, ediţie îngrijită, studiu introductiv şi indice de Mircea Borcilă şi Ion Mării, Cluj, Editura Dacia, 1971

BOJAN, Teodor, „Secvenţă onomasiologică: deochi - mauvais oeil - evil eye", în *Cercetări lingvistice*, nr. 2/1970.

BOLOGA, Valeriu, *Despre vrăji, doftoroaie şi leacuri băbeşti*, Bucureşti, Editura Societăţii pentru răspândirea ştiinţei şi culturii, 1961.

BOLOGA, Valeriu, „Etnoiatrie – iatrosofie", în vol. *Despre medicina populară românească. Studii, note şi documente*, Bucureşti, Editura Medicală, 1970.

BOLOGA, Vasile, „Vrăji, babe şi moaşe, azi şi odnioară”, în *Revista sănătăţii*, Cluj-Napoca, nr. 5/1921.

BRĂTESCU, Gheorghe, *Vrăjitoria de-a lungul timpului*, Bucureşti, Editura politică, 1985.

BUJOREANU, George, *Boli, leacuri şi plante de leac cunoscute de ţărănimea română*, Sibiu, 1936.

BURGHELE, Camelia, *Descântece. Descântece populare terapeutice din Sălaj*, Zalău, Editura C.C.V.T.C.P., 1999.

BURGHELE, Camelia, *În numele magiei terapeutice*, Zalău, Editura Limes, 2000.

CANDREA, I. A., *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, Iaşi, Editura Polirom, 1999.

CANIANU, M., *Studii şi culegeri de folclor românesc*, ediţie îngrijită de Al. Dobre şi Mihail M. Robea, Bucureşti, 1999.

COATU, Nicoleta, *Structuri magice tradiţionale*, Bucureşti, Editura All, 1998.

GOROVEI, Artur, „Descântecele românilor”, în volumul *Literatură populară*, ediţie îngrijită de Iordan Datcu, vol. II, Bucureşti, Editura Minerva, 1985 (prima ediţie în 1931).

GOROVEI, Artur, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român*, ediţie îngrijită şi introducere de Iordan Datcu, Bucureşti, Editura „Grai şi suflet - Cultura naţională”, 1995.

GRAUR, Ana, „Descântecul - străveche psihoterapie populară”, în *Imagini şi permanenţe în etnologia românească, Materialele Primului simpozion de etnologie*, Chişinău, Editura Ştiinţa, 1992.

LAUGIER, Charles, *Contribuţiuni la etnografia medicală a Olteniei*, Craiova, 1925.

MARIAN, S. Fl., *Vrăji, farmece, desfaceri. Descântece poporane române, adunate de S. Fl. Marian*, Bucureşti, Editura Coresi, 1996.

MAZILU, Dan Horia, *O istorie a blestemului*, Iaşi, Editura Polirom, 2001.

NICULIŢĂ-VORONCA, Elena, *Datinile şi credintele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*, vol. 1, ediţie îngrijită de Victor Dunea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

OLINESCU, Marcel, *Mitologie românească*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944.

OLTEANU, Antoaneta, *Calendarele poporului român. Calendarul sărbătorilor cu dată fixă. Calendarul sărbătorilor mobile. Calendarul anotimpurilor. Calendarul săptămânal. Calendarul zilelor şi nopţilor. Calendarul lunar. Cuprinde şi vieţile sfinţilor ortodocşi, 357 de gravuri ale sfinţilor, 283 de imagini de arhivă*, Bucureşti, Editura Paideia, 2001.

OLTEANU, Antoaneta, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Bucureşti, Editura Paideia, 1998.

PAMFILE, Tudor, *Boli şi leacuri la oameni, vite şi păsări, după datinile şi credinţele poporului român, adunate din comuna Ţepu (Tecuci)*, Bucureşti, 1911.

PAVELESCU, Gheorghe, *Magia la români. Studii şi cercetări despre magie, descântece şi mană*, Bucureşti, Editura Minerva, 1998.

POP, Mihai, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Bucureşti, Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice, 1976.

ROSETTI, Alexandru, *Limba descântecelor româneşti*, Bucureşti, 1975.

SEFER, Mariana, *Medicina populară românească - boli şi leacuri populare din arhive şi reviste de folclor*, lucrare îngrijită de dr. Mihai Sefer, ca omagiu postum adus soţiei sale, Bucureşti, Editura All, 1998.

VĂDUVA, Ofelia, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1996.

5. Cântecul epic în versuri

5.a. Prezentare generală

Cântecul epic reprezintă, în acelaşi timp, o marcă identitară şi o obsesie ştiinţifică. Modă, pe vremea romanticilor, cântecul epic se leagă de începuturile folcloristicii naţionale. Spre deosebire de celelalte specii ale folclorului românesc, speciile epice în versuri au cunoscut, prin traducere, o largă publicitare internaţională. Azi, când în Europa, cu excepţia Panoniei şi a ţărilor din Balcani, speciile epice în versuri valoroase mai supravieţuiesc doar în zona scandinavă, nord-britanică şi lusitană, cântecele epice suscită un interes suficient de mare din partea specialiştilor ca Societatea Inter-

naţională de Etnologie să aibă o comisie aparte pentru baladă sau cântec popular.

Pentru o înţelegere mai bună a fenomenului, facem apel la un citat mai amplu semnat de unul dintre cei mai importanţi teoreticieni ai foclorului nostru, profesorul Mihai Pop.

„Însumând informaţiile pe care ni le oferă datele documentare, putem conclude nu numai pentru vechimea şi frecvenţa cântecelor epice, ci şi pentru o serie de fapte ce s-au menţinut şi au caracterizat fenomenul şi genul până în secolul al XIX-lea, când a început culegerea lui, şi le caracterizează încă şi astăzi. Deşi de la primele culegeri – prima colecţie de cântece epice: V. Alecsandri, *Balade (Cântice bătrâneşti,* Iaşi, 1, 1852, II, 1853 – epica populară a trecut la noi, ca şi în întreaga zonă sud-est europeană, printr-un proces de restrângere a circulaţiei şi a repertoriului, totuşi folclorul românesc păstrează încă în forme vii toate categoriile ei, cu un număr relativ mare de variante pentru diferitele subiecte.

Fără a avea mari poeme epice eroice, el cunoaşte nu numai balade, ci şi cântece epice eroice. Mai mult chiar, poezia narativă cântată în stil tradiţional şi-a păstrat toată vigoarea. Se creează şi astăzi cântece povestitoare, ce relatează întâmplările contemporane care izbutesc să impresioneze colectivităţile populare şi pe bunii interpreţi de cântece epice.

Mediile folclorice româneşti deosebesc în epica populară cântecele bătrâneşti, în general eroice, de cele haiduceşti şi cele epico-lirice, de balade. Cântecul bătrânesc este încă viu în sudul ţării, dar procesul de dispariţie a lui, prin trecerea din repertoriul curent în repertoriul latent al bătrânilor cântăreţi, este în plină desfăşurare. Cântecele haiduceşti se cântă în aproape toate zonele folclorice şi au subiecte locali-

zate. Dominantele centrului şi nordului Transilvaniei, precum şi nordului Moldovei sunt cântecele epico-lirice – balada.

Deosebirea între cele trei categorii derivă, înainte de toate, din funcţia lor în ansamblul vieţii folclorice şi al colectivităţilor şi se evidenţiază, pe plan poetic şi muzical, în modurile de realizare.

Cântecele bătrâneşti se cântă în şesul Dunării, între Calafat şi Brăila, de către lăutari-muzicanţi profesionişti. Neprofesioniştii, ţăranii, le cântă rar. Cei pe care i-am întâlnit mărturisesc a le fi învăţat de la lăutari. Femeile nu le cântă decât cu totul întâmplător. Folclorul românesc nu cunoaşte cântecele epice polifonice care însoţesc dansul. Astăzi, cântecele bătrâneşti se cântă aproape exclusiv la masa mare de nuntă, de cele mai multe ori la cerere. Ştim însă, din anchetele de teren, că ele s-au cântat, până de curând, şi la alte petreceri, la logodne, nunţi, clăci, în familie, la hanuri, la târguri şi la hramuri.

Ştim de asemenea că până la primul război mondial ele au fost încă bine reprezentate în repertoriul folcloric al Banatului şi că între cele două războaie şi mai înainte s-au cântat mult şi în zona subcarpatică a Olteniei şi Munteniei şi că altădată zona lor de răspândire s-a întins până în centrul Moldovei. Nu ştim cât de departe s-a extins această zonă în Transilvania şi când a început procesul de retragere a ei. Poetul Ion Budai-Deleanu arată că la sfârşitul secolului al XVIII-lea se cântau încă în zona centrală a văii Mureşului.

În Banat, Oltenia, Muntenia şi sudul Moldovei au existat – iar în şesul Dunării mai există şi astăzi – puternice centre lăutăreşti, cu bună tradiţie, cu cântece epice. Lăutarii îşi acompaniază cântarea cu cobza sau vioara sau sunt acompaniaţi de un ţambal ori chiar de o mică formaţie lăutărească bazată pe cvartetul cu coarde, de cele mai multe ori deficient. Ţăranii, pentru a reda îmbinarea lăutărească dintre cântarea

vocală şi cea instrumentală, alternează cântecul vocal cu fluierul sau cimpoiul.

Cântecul bătrânesc nu este cântat la români de către guslari, categorie de interpreţi necunoscută folclorului nostru. Cei care îl cântă – muzicanţi profesionişti în sensul propriu al cuvântului – nu au niciodată în colectivităţile folclorice locul de cinste pe care îl aveau în lumea sud-slavă guslarii. Printre instrumentele populare româneşti nu am întâlnit niciodată gusla. Guslarii sunt menţionaţi doar în documentele vechi, cântând rareori la curtea domnească. Originea lor sud-slavă pare evidentă.

Cântecele bătrâneşti au o întindere medie de 200-300 de versuri, dar în cazuri deosebite pot depăşi chiar 1000. Repertoriul bunilor cântăreţi poate atinge şi astăzi 30-40 de piese.

Epica românească nu a dezvoltat mari cicluri. Cântecele ei sunt individualizate. Încercarea de a considera cântecele care au ca eroi pe Novac şi Gruia ca fiind un ciclu forţează realitatea.

În forma tradiţională, cântecul bătrânesc lăutăresc începe cu o introducere instrumentală numită *taxim,* uneori o parafrazare a melodiei propriu-zise a cântecului, alteori o uvertură oarecare. Urmează apoi, cântată în registrul acut al scării, formula prin care cântăreţul atrage atenţia auditorului asupra a ceea ce va relata, subliniază interesul relatării sale. Este procedeul cunoscut al naraţiunii orale, prin care povestitorul – în cazul nostru cântăreţul – stabileşte contactul cu ascultătorii. Aşa cum au constatat cercetătorii etnomuzicologi, cântarea continuă apoi viu, avântat, uneori cu patos, pe o melopee liberă, silabică, ce facilitează desfăşurarea precipitată a acţiunii şi lasă interpretului curs liber de improvizaţie creatoare şi de subliniere expresivă a versului. Adesea aceeaşi formulă melodică se repetă pe diferite versuri, căpătând une-

ori o mai mare amploare prin utilizarea vocalizelor, ornamentelor, sunetelor lungite. Cântăreţul alternează formulele melodice cu versuri declamate – *parlato,* sau recitate pe acelaşi sunet – *rectotono,* printr-o continuă variaţie, introducând la sfârşitul fiecărui episod dramatic o formulă de încheiere cantabilă, plastică. Este remarcabilă măiestria cu care bunii interpreţi ştiu să utilizeze versurile declamate în momentele dramatice culminante au când acţiunea se precipită, aducând prin aceasta o foarte sugestivă variatie sonoră şi de timbru. Vocea alternează cu interludiile instrumentale – numite riturnele –, interpretul reuşind prin această continuă variaţie vocal-instrumentală să întreţină atenţia auditorului într-o povestire cântată de mari dimensiuni. Cântăreţii talentaţi subliniază uneori şi instrumental pasajele dramatice sau accentuează anumite momente ale desfăşurării acţiunii prin gesturi şi mimică adecvate. În încheiere, cântă o melodie veselă, o melodie de joc din repertoriul local, care contribuie la destinderea atenţiei. Finalul acesta instrumental e precedat câteodată le o „închinare" cu caracter de formulă tipică, prin care cântăreţul reclamă recompensa bine meritată a ostenelii lui sau menţionează că ar putea executa şi alte cântece. Formula muzicală şi literară de la sfârşit marchează, de fapt, încheierea narării. Dacă formula iniţială stabileşte comunicarea şi cea de la sfârşit o încheie, ele au, ca şi formulele corespunzătoare din basme, rolul de a marca trecerea de pe planul eroic-fantastic uneori, alteori mitologic, şi revenirea de pe acest plan din nou pe planul cotidianului.

Dacă prin funcţie şi mod de realizare deosebim net în folclorul românesc patru categorii de cântece epice, recunoscute ca realităţi distincte şi de mediile folclorice în care se cântă: *cântece bătrâneşti, cântece haiduceşti, baladele* şi *cântecele povestitoare contemporane,* gruparea lor tematică în

raport cu subiectele le care le tratează ridică unele dificultăţi, mai cu seamă când este vorba de cântecul bătrânesc."[49]

5.b. Bibliografie selectivă

ALECSANDRI, Vasile, *Poezii populare. Balade (cîntice bătrîneşti) adunate şi îndreptate ...*, Partea I, Iaşi, 1852.

AMZULESCU, Alexandru, *Balade populare româneşti*, I (Introducere), Bucureşti, E.P.L., 1964.

ARNAUDOV, M., „Vgradena nevesta. Studii varhu balgarskite obredi i legendi", în *Sbornik za narodni umotvereniia i narodepsi*, Sofia XXXIV (1920), pp. 245-512.

CARACOSTEA, Dumitru, „Balada zisă istorică; Metoda identificărilor istorice în folclor; Balada Crivăţului", în *Poezia tradiţională română*, Bucureşti, E.P.L., 1969, pp. 74-178.

CARAMAN, Petru, „Consideraţii critice asupra genezei şi răspîndirii baladei Meşterului Manole în Balcani",

[49] Mihai Pop, *Folclor românesc*, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura naţională", 1998.

în *Buletinul Institutului de filologie română „Al. Philippide”*, Iaşi, I, 1934.

CARAMAN, Petru, „Contribuţii la cronologizarea şi geneza baladei populare române”, în *Anuarul Arhivei de folclor*, I(1932), II (1933).

COCCHIARA, G. *Il ponte di Arta. I sacrifici nella letteratura popolare e nella storia del pensiero magico religioso. Il paese di Cuccagna e altri studi din folklore*, Roma, 1956.

DENSUSIANU, Ovid, *Viaţa păstorească în poezia. noastră populară*, Bucureşti, E.P.L., 1966.

ELIADE, Mircea, *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, Bucureşti, 1943.

ELIADE, Mircea, *Maître Manole et la Monastère d'Argeş. De Zamolxis à Gengis-Khan*,.Paris, 1970.

FOCHI, Adrian, *Miorița. Tipologie, circulaţie, geneză, texte*, Bucureşti, E.A., 1974.

IORGA, Nicolae, „Balada. populară românească. Originea şi ciclurile ei”, în *Istoria literaturii române*, Vă1enii de Munte, 1925.

LAMBRIOR, Alexandru, „Obiceiuri şi credinţe la români”, în *Convorbiri literare*, 1875.

ŞĂINEANU, Lazăr, „Legenda Meşterului Manole la grecii moderni”, în *Studii folclorice*, Bucureşti, 1896.

TALOŞ, Ion, „Balada meşterului Manole şi variantele ei transilvănene”, în *Revista de folclor*, VII (1962), nr. 1-2, pp. 22-57.

TALOŞ, Ion, *Meşterul Manole. Contribuţie la studiul unei teme de folclor european*, Bucureşti, Editura Minerva, 1973.

TEODORESCU, G. Dem., *Poezii populare române*, Bucureşti, 1885.

VRABIE, Gheorghe, *Balada populară română*, Bucureşti, E.A., 1966.

6. Basmul

6.a. Prezentare generală

Naraţiune populară de mare întindere, pluriepisodică, basmul este unul dintre primii educatori ai unui popor, dar ceea ce circulă, generic, sub acest nume trebuie, din motive de decenţă ştiinţifică, subîmpărţit în trei mari categorii:

- basmul despre animale;
- basmul propriu-zis;
- basmul nuvelistic.

Interesul pentru culegerea şi interpretarea basmului în cultura română se confundă, practic, cu istoria folcloristicii. Prima culegere este semnată de fraţii Albert şi Arthur Schott în 1845 şi publicată la Stuttgart. Ea poartă titlul *Wallachische Märchen* şi stă sub semnul culegerii fraţilor Grimm, a cărei structură o şi copiază. Culegerea numără 43 de naraţiuni culese din Banat.
Primul culegător român este însă moldoveanul Ion Gh. Sbiera, care, cu toate că va culege basme la mijlocul secolului al XIX-lea, îşi va publica prima culegere în 1886, *Poveşti poporale româneşti*. Din aceeaşi zonă a Moldovei de nord avem, aproape pentru aceeaşi secvenţă de timp, o a doua

contribuţie notabilă, cea a lui Simion Florea Marian, care publică în 1887 un volum de basme din Bucovina.

În aceeaşi perioadă, în Transilvania, Ion Pop-Reteganul alcătuieşte una dintre cele mai bogate colecţii de basme ale vremii, publicată între 1888-1903. Scriitorii vremii sunt şi ei atraşi de naturaleţea basmului şi Nicolae Filimon şi Ion Slavici alcătuiesc, la rândul lor, culegeri valoroase în deceniile al şaptelea şi al optulea al secolului al XIX-lea.

Cel mai cunoscut culegător de basme româneşti, Petre Ispirescu, îşi desfăşoară activitatea în aceeaşi perioadă, prima lui cule-gere apărând în 1862, *Legendele sau Basmele românilor*, fiind republicată cu modificări din ce în ce mai substanţiale în 1872, 1874, 1876, ca să capete un contur, relativ finit, doar în 1882. Sub influenţa lui Ispirescu, în ultimele două decenii ale secolului, alţi intelectuali munteni, I.C. Fundescu, T. Arsenie, G. Pitiş, I.C. Măldărescu, G. Dem. Teodorescu, completează materialul cules cu variante numeroase.

Echivalentul moldovean al lui Ispirescu este, fără îndoială, Ion Creangă. *Poveştile* lui se confundă, practic, cu ideea de basm la noi, fiind poate cea mai populară colecţie românească.

La începutul secolului, se diversifică culegerile regio-nale; monumentala culegere a Elenei Niculiţă-Voronca – pentru Bucovina, George Catană – pentru Banat, Mihai Canianu, Tudor Pamfile – pentru Moldova, Gheorghe Alexici – pentru Ardeal, Ştefan Tuţescu şi N.I. Dumitraşcu – pentru Oltenia sau Constantin Rădulescu-Codin – pentru Muntenia.

După primul război mondial, culegători notorii se gă-sesc mai rar, Nerva Hodoş, în Banat, de exemplu, dar se intensifică republicarea şi prelucrarea colecţiilor, ca şi îngrijirea

acestora, în vederea realizării unor corpusuri după criterii ştiinţifice.
După cel de-al doilea război mondial, culegerile devin mai rare, Nijloveanu, Octav Păun, Silviu Angelescu, însă se intensifică, pe de o parte, activitatea teoretică, iar pe de altă parte, antologarea, strângerea la un loc a cât mai multe variante, ca în cazul lui Ovidiu Bârlea, *Antologie de proză populară epică* în trei volume.
Exegeza domeniului se concentrează asupra clasifică-rii, tipologiei, originii, relaţiilor cu istoria, mitologia, contaminări, fenomenul povestitului.
Vom analiza un basm foarte cunoscut pentru a scoate în evidenţă metoda de analiză, vocabularul analitic specific şi secvenţialitatea analizei.
Basmul este *Sarea în bucate (AT 884*, *slujirea ca slugă şi AT 871, prinţesa alungată*) din culegerea Ispirescu.
După cum lesne se poate observa, alegerea culegerii se subordonează sensurilor aceleiaşi concluzii, de data aceasta susţinute prin vechime şi prin notorietate.
Dacă acceptăm faptul că indexarea AT conţine practic vectorii analitici, nucleul exegetic, analiza noastră va încerca să identifice fisurile concluziilor unei astfel de exegeze. Varianta lui Petre Ispirescu, pe care acesta o datează 1840, dar pe care o publică doar în 1887, în *Revista nouă*, nr.1, p.31-35, devine, în special, prin posteritatea sa didactică, o metaforă a iubirii filiale. Noi încercăm să demonstrăm cum, paralel cu această posteritate didactică, se poate dezvălui un alt backround, după opinia noastră, mult mai consistent. Analiza noastră poate fi considerată până la un punct un exerciţiu intelectual gratuit, dar, în acelaşi timp, şi o propunere de lucru.

În urma morţii soţiei, împăratul are revelaţia existenţei celor trei fiice şi vrea să se convingă de trăinicia sentimentului lor de iubire filială. Drept pentru care le întreabă cât de mult îl iubesc. Răspunsul celei mici, "ca sarea-n bucate", este nesatisfăcător şi generează repudierea mezinei care trebuie să-şi afle viitorul departe de casă, construindu-şi o nouă identitate.

Crud şi gătit.

Căsătorie şi moarte sau iniţierea maritală. Moartea mamei activează rolul social al fetelor, („Ele mărindu-se şi văzând sârguinţa ce punea părintele lor ca să le crească pe ele..." , cu alte cuvinte, devenind conştiente)Petre Ispirescu, *Legendele sau Basmele Românilor*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1988, p.557, iar întrebările tatălui vizează o confirmare de rol; pentru iniţierea în vederea pregătirii lor pentru confruntarea cu exteriorul, aici, acest exterior putând însemnând căsătorie ("…să le păzească de orice răutăţi şi bântuieli…") op.cit., p.557. Răspunsurile primelor, care marchează un ataşament formal faţă de tată, dar acceptat de acesta, demonstrează că ele sunt pregătite să se despartă de familia părintească, dar sub semnul endogamiei. Căsătoria endogamică presupune acceptarea şi respectarea normelor. O astfel de căsătorie înseamnă unirea a două neamuri, cu alte cuvinte, o preluare metaforică a părinţilor sub noul acoperiş.

Nu acelaşi lucru se poate spune despre răspunsul mezinei. Acesta conţine, în acelaşi timp, semnele unui ataşament real faţă de părinte, dar şi curajul contrazicerii normelor, a aparenţelor respectate de surorile sale: "- Ia fă-te mai încoa, nesocotito, să ne-nţelegem la cuvinte. N-auzişi tu pe surorile tale (…) Cum de nu te-ai luat după dânsele ca să-mi spui câtă dragoste dulce ai tu şi către tatăl tău?" (Petre Ispirescu,

Legendele sau Basmele Românilor, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1988, p.558).

Opţiunea mezinei pentru acest tip de aliment şi, implicit, refuzarea mierii, subliniază neiniţierea, căci mierea este un simbol al iniţierii, *neînţelegerea la cuvinte*, incapacitatea ei de a se exprima social, dar şi puritatea, căci sarea este şi un simbol al purităţii, aşa cum este şi un simbol al sterilităţii, aici o sterilitate socială, lipsa unui rol. Reacţia tatălui poate fi interpretată ca o surpriză că una dintre fete nu este ceea ce el se aştepta să fie, şi nu întâmplător aceasta este mezina, fiinţa prigonită prin excelenţă, dar şi ca operator discursiv al iniţierii, căci aventura mezinei este, în realitate, o iniţiere în vederea schimbării de stare printr-o căsătorie exogamică.

Alungarea ei de acasă este sinonimă cu moartea iniţiatică. Ea îşi pierde numele, statutul social, urmând ca prin trecerea probelor tipice: cinste, hărnicie,devotament, curaj, inteligenţă, la curtea celuilalt împărat să poată accede la viaţă, să renască într-un nou statut social, care, de altfel, este foarte bine marcat prin acceptarea ei de către împărătească: “O iubea împărăteasa ca pe copilul ei” (op.cit., p.560). În cel mai curat sens al ritualului roman deductio in domum, mezina devine o filiae loco. Ea primeşte un statut social care-i permite să se căsătorească cu tânărul prinţ, trecut, la rânul lui, printr-o iniţiere. Rănirea băiatului în războiul purtat de tatăl său şi agonia ce urmează reprezintă o moarte simbolică. Însănătoşirea lui este echivalentă cu re-naşterea într-o nouă stare socială, cea care îi permite să se căsătorească. Prin moartea şi re-naşterea simbolică, tânărul prinţ dobândeşte un statut şi un rol social. Această secvenţă, care pare a fi auxiliară, îndeplineşte un rol explicativ, care atrage atenţi asupra îndeplinirii tuturor condiţiilor maritale.

Se cuvine să insistăm asupra probei finale care are o însemnătate aparte. Ospăţul poate fi interpretat atât ca un ritual de ospitalitate cât şi ca ultima probă, accederea în noua stare, a ritualului de iniţiere feminină, confirmarea calităţilor fetei şi acceptul public al noii sale identităţi.

În cazul ritualului de ospitalitate, putem distinge două paliere, unul macro-social, al acceptării celorlalţi împăraţi ca egali de către socrul mare şi un al doilea palier în care se destrăinează unul de altul fiica şi tatăl, acceptându-se în urma uciderii lor simbolice. Felul în care este servit la masă şi, mai ales, cu ce este servit simbolizează excluderea lui, o ucidere simbolică a străinului, în vederea acceptării lui ulterioare. Alimentele gătite pe bază de miere şi zahăr sugerează încă vieţuirea în iluzie, existenţa exteriorului mimat. Excluderea este marcată şi discursiv: "Bine, împărate, m-ai chemat la nunta fiului tău, ca să-ţi baţi joc de mine?" (op.cit., p.462). Pe de altă parte, nerecunoaşterea fetei de către tatăl său, împăratul, confirmă starea de moarte simbolică produsă odată cu părăsirea casei, cu alungarea ei: "Încă de când venise, el se tot uita la mireasă şi pare că-i zicea inima ceva, dar nu-i venea să crează ochilor." (op.cit., p.462). Aceeaşi simbolistică a morţii este sugerată şi de tristeţea împăratului la nuntă în contextul general al veseliei.

Uciderea lor simbolică permite acceptarea reciprocă, de data aceasta ca egali: "Tat-al fetei se veselea, nu se veselea, dar socrul ştiu că se veselea şi se mândrea că a dobândit o aşa nuroră, şi de viţă bună, şi înţeleaptă, şi harnică." (op.cit., p.464). O astfel de acceptare este sinonimă cu revenirea la viaţă a împăratului, cu părăsirea iluziei, cu acceptarea exteriorului şi a personalităţii mezinei.

6.b. Bibliografie selectivă

AARNE, A. şi St. THOMPSON, *The Types of the Folktale*, Helsinki, 1961.

ANDERSON, Walter, *Der Schwank vom alten Hildebrand*, Tartu, 1931.

BACHELIN, Leo, *Introduction générale et un commentaire folklorique. Sept contes roumains*, trad. par Jules Brun, Paris, 1894.

BĂRBULESCU, Corneliu, „Catalogul poveştilor populare româneşti", în *Revista de folclor*, 5 (1960), pp. 59-74.

BĂRBULESCU, Corneliu, „Poveştile" în *Istoria literaturii române*, 1, Bucureşti, 1964, pp. 79-10.

BĂRBULESCU, Corneliu, „Aspecte ale cercetării naraţiunilor populare în România", în *Revista de etnografie şi folclor*, 10 (1965), pp. 339-346.

BĂRBULESCU, Corneliu, „Analiza basmului românesc « Fata cu mîinile tăiate»", în *Revista de etnografie şi folclor*, 11 (1966), pp. 24-40.

BĂRBULESCU, Corneliu, „Aperçu sur le Catalogue des contes populaires roumains", în *Aspekte des*

Volksprosaforschungen in Rumänien, Bukarest, 1969 (a), pp. 63-72.

BĂRBULESCU, Corneliu, *Introducere* la Petre Ispirescu, *Opere*, 1969 (b)

***, *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc*, 1, Redactor Adrian Fochi Bucureşti, 1968.

BISTRIŢEANU, Alexandru, „Peisajul în basmul românesc", în *Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor*, 5 (1956), pp. 479-494.

BÎRLEA, Ovidiu, „Cercetarea prozei populare epice", în *Revista de folclor*, 1 (1956), nr. 1-2,
pp. 109-134.

BÎRLEA, Ovidiu, „Introducere" la *Antologie de proză populară epică*, 1966.

BÎRLEA, Ovidiu, *Poveştile lui Creangă*, Bucureşti, 1967.

BÎRLEA, Ovidiu, *Problemele tipologiei folclorice*, 1971.

BÎRLEA, Ovidiu, *Istoria folcloristicii româneşti*, Bucureşti, 1974.

BÎRLEA, Ovidiu, *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, Bucureşti, 1976.

BÎRLEA, Ovidiu, *Poetică folclorică*, Bucureşti, 1979.

BÎRLEA, Ovidiu, *Folclorul românesc*, 1, Bucureşti, 1981.

BÎRLEA, Ovidiu, *Über das Sammeln volkstiimlichen Prosaerzählgutes in Rumiinien, în Weg der Miirchenforschung*, Darmstadt, 1985, pp. 445-466.

BOLTE, Johannes und Georg Polivka, *Anmerkungen zu den « Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, 5 vol., Leipzig, 1913-1932.

BRILL, Tony, „Poveştile cu animale şi poveştile cu formule”, în *Revista de etnografie şi folclor*, 10 (1965), pp. 375-388.

BRILL, Tony, „O povestitoare din Haţeg”, în *Studii de folclor şi literatură*, Bucureşti, 1967, pp. 191-246.

CANTEMIR, Dimitrie, *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae*, Frankfurt-Leipzig, 1771.

CANDREA, Ion Aurel, *Iarba fiarelor*, Bucureşti, 1928.

CANDREA, Ion Aurel, *Lumea basmelor*, Bucureşti, 1932 (curs litografiat).

CANDREA, Ion Aurel, „Preminte Solomon”, în *Cercetări folclorice*, 1 (1947), pp. 91-106.

CANTACUZINO, Constantin, *Istoria ţării româneşti,* Ediţie după un manuscript necunoscut îngrijită şi comentată de Nicolae Cartojan şi Dan Simonescu, Craiova, 1944.

CARACOSTEA, Dumitru şi Ovidiu BÎRLEA, *Problemele tipologiei folclorice*, Bucureşti, 1971.

CARAMAN, Petru, *Colindatul la români. slavi şi la alte popoare*, Bucureşti, 1983.

CARTOJAN, Nicolae, *Cărţile populare în literatura românească*, I-11, Bucureşti, 1929-1938.

CAZACU, Boris, „Langue parlée, langue écrite, style oral”, în *Revue roumaine de linguis tique*, 9 (1964), pp. 397-406.

CAZAN, Ion C., „La littérature populaire”, în *Nerej. Un village d'une région archaïque*, II, *Les manifestations spirituelles*, Bucarest, 1939.

CAZAN, Ion C., *Literatura populară. Drăguş. Un sat din Ţara Oltului (Făgăraş). Manifestări spirituale*, Bucureşti, 1947, pp. 154-263.

CĂLINESCU, George, „Estetica basmului”, în *Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor*, 6 (1957), pp. 395-484, 7 (1958),7-135; în volum, Bucureşti, 1965..

CHIŢIMIA, Ion C., „Problema clasificării şi definirii literaturii populare în proză”, în *Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor*, 5 (1954), pp. 523-546.

CHIŢIMIA, Ion C., „Fauna în basmul românesc. Calul”, în *Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor*, 5 (1956), pp. 523-546.

CHIŢIMIA, Ion C., *Un basm necunoscut înregistrat în secolul al XVIII-lea*, 1968 (a).

CHIŢIMIA, Ion C., *Folclorişti şi folcloristică românească*, Bucureşti, 1968 (b).

CHIŢIMIA, Ion C., *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, Bucureşti, 1971.

CHIVU, Iulian, „Prefaţă” la *Basmul cu soarele şi luna. Din basmele timpului şi spaţiului*, Bucureşti, 1988.

CIORĂNESCU, Alexandru, „Întrebări şi răspunsuri”, în *Cercetări literare*, I (1934), pp. 47-82.

COMAN, Mihai, *Sora Soarelui*, Bucureşti, 1983.

CONSTANTINESCU, Mircea, *Triumful lui Făt-Frumos*, Bucureşti, 1979.

CONSTANTINESCU, Nicolae, „Model tradiţional şi improvizaţie în basm”, în *Folclor literar*, 2 (1968), pp. 116-123.

COŞBUC, George, „Elementele literaturii poporale”, în *Noua revistă română*, I (1900), pp. 159-168.

COTEANU, Ion, *Stilistica funcţională a limbii române*, Bucureşti, 1973.

CUCEU, Ion, „Asupra funcţiilor rituale ale povestitului”, în *Anuarul de folclor*, I (1980), pp. 66-78.

DENSUSIANU, Aron, „Studii asupra poeziei populare române”, în *Concordia*, 6 (1866), pp. 304-305, 310-311, 322-323, 326-328.

DENSUSIANU, Ovid, „Folclorul cum trebuie înţeles”, în *Vieaţa nouă*, 5 (1909), pp. 377-382, 397-401, 439-444. Versiune franceză: *Le folklore*, Traduction de Mlle Maria Holban, Bucarest, 1937.

DENSUSIANU, Ovid, „Vorbirea populară din puncte nouă de vedere”, în *I Congres al filologilor români*, 1925, Bucureşti, 1926, pp. 96-104.

FARAGO, Jozsef, „Cîteva date cu privire la povestitul bilingv în Europa răsăriteană”, în
Revista de etnografie şi folclor, 12 (1967), pp. 277-282.

FOCHI, Adrian, *George Coşbuc şi creaţia populară*, Bucureşti, 1971.

FOCHI, Adrian, *Recherches comparées de folklore sud-est européen*, Bucarest, 1972.

GEORGESCU, Al. Valentin şi Ovid SACHELARIE, *Judecata domnească în Ţara Românească şi Moldova* (1611-1831), vol. II, partea a II-a, Bucureşti, 1982.

GIESE, Wilhelm, *Zur Morphologie der Märchen der Romanen*, Palma de Mallorca, 1932.

GASTER, Moses, *Literatura populară română*, Bucureşti, 1883; ediţia a II-a îngrijită de Mircea Anghelescu, Bucureşti, 1983.

GASTER, Moses, *Romanian Bird and Beast Stories*, London, 1915.

HASDEU, Bogdan Petriceicu, *Cuvente den bătrîni* II. *Cărţile poporane ale românilor în secolul al XVl-lea în legătură cu literatura populară nescrisă*, Bucureşti, 1879.

HASDEU, Bogdan Petriceicu, „Basm”, în *Etymologicum Magnum Romaniae* I-III, Bucureşti, 1887-

1893; ediţia a II-a îngrijită de Grigore Brâncuş, Bucureşti, 1976.

IORDAN, Iorgu, *Stilistica limbii române*, Bucureşti, 1944.

IORDAN, Iorgu, *Contribuţii la istoria limbii române literare în secolul al XIX-lea*, Bucureşti, 1956. .

IORGA, Nicolae, *Istoria literaturii române*, Bucureşti, 1925.

IORGA, Nicolae, *Le caractère commun des institutions du sud-est de l'Europe*, Paris, 1929.

ISPAS, Sabina, „Motivul chinurilor pîinii în folclorul românesc", în *Revista de etnografie şi folclor*, 29 (1984), pp. 119-130.

JARNÍK, Jan Urban, „Sprachliches aus rumänischen Volksmärchen. Separat Abdruck aus dem *II. Jahresbericht der k. und. k. Reallschule in Wien*, Wien, 1977.

JARNÍK, Jan Urban, „Lazăr Şăineanu, « Basmele românilor»", în *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 5 (1895), pp. 459-462.

MUŞLEA, Ion şi Ovidiu BÎRLEA, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Bucureşti, 1970

NECULCE, Ion, *Opere. Letopiseţul Ţtlrii Moldovei şi O samă de cuvinte*, Ediţie critică de Gabriel Ştrempel, Bucureşti, 1982.

NICULESCU, Radu, „Une contribution roumaine à l'esthétique du conte", în *Folclorul – Sens – Valoare*, Bucureşti, 1991, pp. 331-342.

NICULESCU, Ruxandra, „Prefaţă" la *Omul de piatră. Basmele călătoriilor în timp*, Bucureşti, 1976.

NIŞCOV, Viorica, „Variante germane din « Kinder und Hausmärchen » şi variante româneşti la tipurile AT 410,

130 şi 210", în *Revista de etnografie şi folclor*, 14 (1969), pp. 303-313.

NIŞCOV, Viorica, „Über den Widerhall der volkskundlichen Beschiiftigung der Brtider Grimm in Rumänien", în *Brüder Grimm Gedenken 1975*, hrsg. von Ludwig Denecke, Marburg, 1975, pp. 146-167.

NIŞCOV, Viorica, „Das Märchen – Typologie und Hermeneutik. Am Rande der rumänischen Varianten zum « Hans im Glück »", în *Dacoromania*, 6 (1981-1982), pp. 49-60.

POP, Mihai, „Metode noi în cercetarea structurii basmelor", în *Folclor literar*, I (1967), pp. 5-11.

POP, Mihai şi Pavel RUXĂNDOIU, *Folclor literar românesc*, Bucureşti, 1976.

PROPP, Vladimir Jakovlevici, *Morfologia basmului*, în româneşte de Radu Nicolau. Studiu introductiv şi note de Radu Niculescu, Bucureşti, 1970.

ROŞIANU, Nicolae, *Stereotipia basmului*, Bucureşti, 1973.

ŞĂINEANU, Lazăr, *Basmele românilor în comparaţiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice. Studiu comparativ*, Bucureşti, 1895; ediţia a II-a îngrijită de Ruxandra Niculescu, Bucureşti, 1978.

VRABIE, Gheorghe, *Structura poetică a basmului*, Bucureşti, 1975.

7. Legenda

7.a. Prezentare generală

Legenda este o specie care aparţine genului epic în proză. Este o naraţiune populară care explică un fapt real sau considerat real, pe o cale simbolică. Legendele reprezintă prima treaptă a prelucrării unor vechi credinţe ale civilizaţiilor pri-mitive. Ele constituie un fel de metalimbaj popular, pentru că rolul lor este acela de a explica ceea ce pentru comunitatea res-pectivă pare a fi important de explicat. Cu alte cuvinte, legen-dele formează o pseudo-ştiinţă. Ele traduc o îndelungată obser-vaţie a unor fenomene de către membrii unei anumite comuni-tăţi, ceea ce în plan structural a produs o puternică formalizare a acestei categorii folclorice.

Sub raport tipologic, legendele pot fi împărţite în patru categorii:

- legendele etiologice (originea tuturor elementelor componente ale cosmosului);
- legendele mitologice (existenţa unor fiinţe şi întâmplări supranaturale);
- legendele hagiografice (o interpretare populară a vieţii sfinţilor);
- legendele istorice (reflectarea unor personaje şi întâm-plări din istoria naţională).

Culegerea legendelor s-a făcut în paralel cu cea a bas-melor şi, nu întâmplător, marile culegeri de basme conţin şi legende. Interesul cercetătorilor a vizat stabilirea unei tipologii (Tony Brill) şi a tratării raporturilor dintre legendă şi mitologie, legendă şi istorie.

7.b. Bibliografie selectivă

DRAGOSLAV, Ion, *Flori şi poveşti de...*, Bucureşti, Institutul de Arte Grafice C. Sfetea, 1911, (Biblioteca societăţii Steaua, nr. 25).

DRAGOSLAV, Ion, *Povestea crinului*. Pagini alese din scriitorii români, Bucureşti, Cartea românească, f.a.

DRAGOSLAV, Ion, *Povestea trăznetului*, Bucureşti, Libr. Nouă, f.a., (Biblioteca Lumina).

DRAGOSLAV, Ion, *Poveştile florilor*, Bucureşti, Editura Casei Şcoalelor, f.a. (192) (I) (185) (II).

DUMITRAŞCU, I.N., *Cine a albit pe dracu?*, Povestiri, snoave şi legende româneşti, Arad, 1932.

GASTER, M. Ph. D., *Children's stories from romanian Legends and fairy Tales by...*, London, Paris, New York, Raphael Tuch et Sons L.T.D., 1926.

IONESCU, D. Florica, *Legende şi poveşti cu păsări, flori şi animale culese şi prelucrate de...*, institutoare, Piteşti, Tipografia Transilvania, 1938.

ISPIRESCU, Petre, *Poveşti despre Vlad-Vodă Ţepeş*, Operă postumă, Extras din revista *Făt-Frumos*, Cernăuţi, 1935.

ISPIRESCU, Petre, *Snoave sau poveşti populare, adunate din gura poporului de un culegător tipograf*, Ediţia a II-a cu multe adause, Bucureşti, Noua Tipografie a Laboratorilor români, 1889.

LAZĂR, Victor, *Legende istorice de pe pământul României, povestite de...*, ediţia a II-a cu 18 ilustraţiuni, Cluj, Institutul de Arte Grafice „Ardealul", 1922.

MARIAN, Simion Florea, *Legendele Maicii Domnului*, Studiu folcloristic de..., Bucureşti, (ediţiunea Academiei Române), Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl", 1904.

MARIAN, Simion Florea, *Păsările noastre şi legendele lor*, Bucureşti, Editura Librăriei Carol Müller, f.a.

OTESCU, I., *Credinţele ţăranului român despre cer şi stele de...*, Bucureşti, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl", 1907, (Extras din Analele Academiei Române. Seria II, Tom. XXIX. Memoriile secţiunii literare).

PAMFILE, Tudor, *Boli şi leacuri la oameni, vite şi păsări*. După datinele şi credinţele poporului român, adunate din comuna Ţepu (Tecuci) de..., Bucureşti, Leipzig, Viena, Librăria Socec et Comp C. Sfetea şi Librăria naţională Otto Harrassowits, Gerold et Comp., 1911. (Academia Română. *Din viaţa poporului român. Culegeri şi studii*, XIII).

PAMFILE, Tudor, *Firişoare de aur,* Poveşti şi legende din popor, Bucureşti, Editura Librăriei Leon Alcalay, f.a. (Biblioteca pentru toţi, nr. 670).

PAMFILE, Tudor, *Povestea lumii de demult,* După credinţele poporului român d..., Bucureşti, Leipzig, Viena, Librăria Socec et Comp C. Sfetea şi Librăria naţională Otto Harrassowits, Gerold et Comp., 1913. (Academia Română. *Din viaţa poporului român. Culegeri şi studii*, XVIII).

POP-RETEGANUL, Ioan, *Zidirea lumei, Adam şi Eva, Originea sfintei cruci şi Cele 12 vineri*, După tradiţii poporale şi manuscrise vechi, Gherla, Tipografia „Aurora", A. Tudoran, 1920.

RĂDULESCU-CODIN, C., *Cal de zmeu, Leu Paraleu şi alte poveşti, legende, pilde, snoave din popor*, f.l., Editura „Ancora", f.a..

RĂDULESCU-CODIN, C., *Din trecutul nostru. Legende, tradiţii şi amintiri istorice*, Bucureşti, Editura „Cartea românească", f.a.

RĂDULESCU-CODIN, C., *Legende, tradiţii şi amintiri istorice adunate din Oltenia şi din Muscel de...*, Bucureşti, Leipzig, Viena, Librăria Socec et Comp C. Sfetea şi Librăria naţională Otto Harrassowits, Gerold et Comp., 1911. (Academia Română. *Din viaţa poporului român. Culegeri şi studii*, X).

TEODORESCU-KIRILEANU, S. L. MREJERIU, Gh. POPESCU, *Cuza-Vodă. Istorisiri pentru popor*, Piatra-Neamţ, 1909.

8. Cântecul liric

8.a. Prezentare generală

Cântecul liric, această adevărată oglindă a sufletului poporului, este la fel de divers ca trăirile omeneşti. Această diversitate a generat mari şi complicate, şi, pe alocuri, nesoluţionate încă, dificultăţi clasificatorii. O primă problemă este chiar cea a denumirii, căci aceeaşi specie este numită *doină* sau *horă*, cu diverse forme fonetice regionale şi chiar *cântec*. Nu există culegător român important care să nu fi inserat în culegerile lui un exemplu de cântec liric. A doua problemă este clasificarea diferitelor forme de cântec liric. Teoretic, pot exista atâtea tipuri câte sentimente, trăiri şi stări exprimă. Totuşi, putem vorbi despre un cântec de dor, de dragoste, de leagăn, de înstrăinare, de cătănie, de război, de sărăcie şi revoltă, haiduceşti, păstoreşti, strigătura. Interesul specialiştilor s-a orientat spre teme precum: clasificarea, universul moral al cântecului liric, tipologie, raportul dintre text şi melodie, ariile geografice.

8.b. Bibliografie selectivă

***, *Antologie de folclor din judeţul Maramureş*, vol. I. Cu un cuvânt înainte de Mihai Pop, Asociaţia etnografilor şi folcloriştilor din judeţul Maramureş, Baia Mare, 1980.

***, *Antologie de literatură populară*, vol. 1. Poezia, Bucureşti, Editura Academiei, 1953

***, *Cântece ale poporului din Bucovina şi Oltenia*. Cărticica I-a; Cărticica a II-a, Vălenii de Munte, Tipografia „Neamul Românesc", 1908.

***, *Folclor din Transilvania*, Texte alese din colecţii inedite, vol. I, Ediţie îngrijită de Ioan Şerb, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1962.

***, *Folclor din ţara fagilor*, Chişinău, Editura Hyperion, 1993.

***, *Folclor poetic*, vol. I, Volum îngrijit cu note, glosar şi indice de informatori de Pavel Ruxăndoiu, Bucureşti, Societate a de ştiinţe istorice şi filologice, 1967.

ALEXICI, G., *Texte din literatura poporană română*, tom II, Publicat cu un studiu introductiv, note şi glosar de Ion Muşlea, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1966.

AMZULESCU, Alexandru, *Balade populare româneşti*, I, II, III, Ediţii critice de folclor-genuri. Introducere, indice tematic şi bibliografic, antologie de..., Editura pentru literatură, Bucureşti, 1964.

BÂRLEA, Ion, *Literatură populară din Maramureş*, Ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Iordan Datcu, Cu un cuvânt înainte de Mihai Pop, vol. I-II, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1968.

BÂRSEANU, Andrei şi Dr. Ian Urban JARNIK, *Doine şi strigături din Ardeal*, Bucureşti, 1885.

BĂLĂŞEL, Teodor, *Cântece populare olteneşti*, Craiova, „Ramuri".

BĂLĂŞEL, Teodor, *Folclor din Oltenia şi Muntenia*.

BIBICESCU, I. G., *Poesii populare din Transilvania*, Bucureşti, 1893.

BILŢIU, Pamfil, *Poezii şi poveşti populare din Ţara Lăpuşului*, Bucureşti, Editura Minerva, 1990.

BLAGA, Lucian, *Antologie de poezie populară*, Ediţie îngrijită de George Ivaşcu, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1966.

BOLOGA, Vasile, *Poezii poporale din Ardeal*. O mie de bucăţi culese între anii 1880-1905, Tipografia Şcolii de ofiţeri de infanterie „Principele Carol", Sibiu, 1936.

BRĂILOIU, Constantin, COMIŞEL, Emilia şi GĂLUŞCĂ-CÂRŞMARIU, Tatiana, *Folclor din Dobrogea*. Studiu introductiv de Ovidiu Papadima, Bucureşti, Editura Minerva, 1978.

BREDICEANU, Tiberiu, *170 melodii populare româneşti din Maramureş*, Editura de stat pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1957.

BUD, Tit, *Poezii populare din Maramureş*, Academia Română (*Din viaţa poporului român. Culegeri şi studii*, III), Bucureşti,1908.

CANIANU, Mihail, *Poezii populare. Doine*. Culese şi publicate întocmai cum se zic de..., Iaşi, Editura „Librăriei fraţii Şaraga", 1888.

CÂRSTEAN, Stelian, „Folclor din Moldova de Sus", în *Folclor din Moldova*, Texte alese din colecţii inedite, vol. II, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1969.

CĂRĂBIŞ, Vasile, „Folclor din Oltenia şi Muntenia", în volumul *Folclor din Oltenia şi Muntenia*, Texte alese din colecţii inedite, III, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1968.

CERNEA, Gheorghe, *Floricele din jurul Cohalmului*, Poezii populare din Ardeal culese de..., Bucureşti, Tipografiile române unite, 1929.

CIAUŞIANU, G. F., FIRA, G. şi POPESCU, C. M., *Culegere de folclor din judeţul Vâlcea şi din împrejurimi*, Academia Română (Din viaţa poporului român, XXXV), Cultura Naţională, Bucureşti, 1928.

CLEMENTE, Constantin, *Tinereţe fără bătrâneţe*, Folclor din regiunea Hunedoara. Culegere întocmită şi îngrijită de..., Deva, 1961.

COCIŞIU, Ilarion, *Cântece populare româneşti*, Bucureşti, Editura Muzicală a Uniunii compozitorilor, 1963.

COMIŞEL, Emilia, *Antologie folclorică din Ţinutul Pădurenilor (Hunedoara)*, ediţia II, revizuită şi adăugită, Bucureşti, Editura Muzicală, a Uniunii Compozitorilor, 1964.

COSTIN, Lucian, *Mărgăritarele Banatului*, Ediţia I, Timişoara, Institutul de arte grafice, 1925.

DENSUŞIANU, Ovid, *Flori alese din cântecele poporului; Vieaţa păstorească în poesia noastră populară; Folclorul. Cum trebuie înţeles; Graiul din Tara Haţegului*, Ediţie îngrijită şi prefaţă de Marin Bucur, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1966.

DIACONU, Ion, *Folklor din Râmnicu-Sărat*, II, Focşani, Tipografia „Cultura".

DIACONU, Ion, *Ţinutul Vrancei. Etnografie - folclor - dialectologie*, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1969.

DUMITRAŞCU, N. I., „Folclor din Oltenia", în volumul *Folclor din Oltenia şi Muntenia. Texte alese din colecţii inedite*, III, Ediţie îngrijită în redacţie de Iordan Datcu, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1968.

DUMITRESCU-BISTRIŢA, Gh. N., *Doine, cântece şi strigături din Oltenia*, în volumul *Folclor din Oltenia şi*

Muntenia, Texte alese din colecţii inedite, III, Ediţie îngrijită în redacţie de Iordan Datcu, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1968..

FIRA, Gheorghe, *Nunta în judeţul Vâlcea*, Cu raport - prefaţă de C. Brăiloiu, Bucureşti, Academia Română, 1928.

FOCHI, Adrian, *Mioriţa.* Tipologie, circulaţie, geneză, texte. Cu un studiu introductiv de Pavel Apostol, Editura Academiei, Bucureşti, 1964.

FRIEDWAGNER, Matthias, *Rumänische Volkslieder aus der Bukowina*, I., Konrad Triltsch Verlag, Wurzburg, 1940.

GEORGESCU-TISTU, N., *Folclor din judeţul Buzău*, Bucureşti, Academia Română (Din viaţa poporului român, XXXIV), 1928.

GHEORGHE, Bogdan, *Flori din Mărginime. Cântece populare culese în anii 1927-1944*, Sibiu, 1945.

ILIESCU, Ion şi BIRĂU, Ilie, *Ce-am în inimă şi-n gând*, volum îngrijit de..., cu introducere, notă asupra culegerii, glosar, indici onomastic şi toponimic, bibliografie şi ilustraţii, Timişoara, Casa creaţiei populare, 1968.

LILĂ, Ion, *Cântece populare culese de...* (f.a., f.e.)

MANOLACHE, C., *Folclor din Prahova*, Comitetul de Cultură, Prahova, 1972. Cuvânt înainte de Al. I. Amzulescu.

MARIAN, Simion Florea, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, Ediţie critică de Teofil Teaha, Ioan Şerb, Ioan Iluşiu, Bucureşti, Editura „Grai şi suflet - Cultura naţională", 1995.

MUNTEAN, George, *Folclor din Suceava* cules de..., de la Varvara Muntean, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1959.

OPRIŞAN, I, „Folclor din Moldova de Jos”, în *Folclor din Moldova*, Texte alese din colecţii inedite, vol. II, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1969.

PAMFILE, Tudor, *Cântece de ţară*, Bucureşti, 1913.

Papahagi, Tache, *Graiul şi folclorul Maramureşului*, Prefaţă. Introducere. Texte. Muzică populară. Apendice. Toponimie. Onomastică. Glosar. Hartă. XII planşe, Academia Română (Din viaţa poporului român, XXXIII), Bucureşti, Cultura naţională, 1925.

PODARIU, T., *Flori de pe Câmpie*, Poezii poporale culese de..., Sibiu, Editura Asociaţiunii „Astra”, 1929.

POP, Dumitru, *Folclor din zona Codrului*, Baia Mare, 1978.

POP, Dumitru, *Folcloristica Maramureşului*, Bucureşti, Editura Minerva, 1970.

POPESCU, Ion N., „Doine şi cântece din Oltenia şi Muntenia”, în *Folclor din Oltenia şi Muntenia*.

POP-RETEGANUL, I., *Trandafiri şi viorele*. Poesii populare culese şi ordinate de..., Ediţia a II-a, Gherla, 1891.

SIMINEL, Iulia, *Cântece moldoveneşti din Basarabia*, Chişinău, 1933.

STĂNCULESCU, Ion, „Folclor din Oltenia”, în volumul *Folclor din Oltenia şi Muntenia. Texte alese din colecţii inedite*, III, Ediţie îngrijită în redacţie de Iordan Datcu, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1968.

SULIŢEANU, Ghizela, *Cântecul de leagăn*, Bucureşti, Editura Muzicală, 1986.

TECULESCU, Horia, *Pe Murăş şi pe Târnave, Flori înrourate (Doine şi strigături)*, culese de..., Sighişoara, 1929.

THEODORESCU, Cicerone, *Izvoare fermecate*. Culegere de folclor, Bucureşti, Editura de stat didactică şi pedagogică, 1958.

ŢIPLEA, Al., „Poezii populare din Maramureş”, adunate de..., în *Analele Academiei Române*, Seria II - Tomul XXXVIII, 1905-1906. Memoriile Secţiunii Literare, Bucureşti, Institutul de arte grafice „Carol Gobl”, 1906, p. 413 şi urm.

9.Teatrul popular

9.a. Prezentare generală

Dintre speciile folclorice, teatrul popular este cel mai puţin cercetat, publicitat. Cauzele sunt diverse: în primul rând, pentru că cele mai multe manifestări teatrale sunt contopite în fenomenul colindatului de iarnă, ca în cazul alaiului cu măşti de animale din Moldova şi, în al doilea rând, pentru că fenomenul cunoaşte o dezvoltare regională, în special în judeţele Moldovei. Cu toate acestea, se poate diferenţia un teatru popular de păpuşi şi marionete (*Vasilache şi Măriuca*) şi un teatru popular propriu-zis, cu măşti sau nu (*Brâncovenii, Jienii*). O cercetare serioasă în domeniu îi aparţine folcloristului ieşean, Vasile Adăscăliţei; *Teatrul popular de Anul Nou în Moldova*, 1972. Pe lângă aceste două

nuclee importante, mai întâlnim şi mici dezvoltări dramatice ale unor subiecte biblice.

9.b. Bibliografie selectivă

***, *Brîncovenii*, Teatru popular, Culegere de Horia Barbu Oprişan, Bucureşti, Editura Minerva, 1984.

BURADA Teodor, *Istoria teatrului în Moldova*, I, Iaşi, 1915.

GASTER, Moses, *Literatura populară română*, Bucureşti, 1830.

MARIAN, Simion Florea, *Sărbătorile la români*, I-III, Bucureşti, 1898-190l.

PAMFILE, Tudor, *Crăciunul*, Bucureşti, 1914.

TEODORESCU, G. Dem., *Poezii populare române*, Ediţia. a II-a, Bucureşti, 1982.

VORONCA, Elena Niculiţă, *Datinele şi credinţele poportdui român*, Cernăuţi, 1903.